

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



**O MENTOR REMOTO DA CRISE DE PORTUGAL
A RECEÇÃO DE ARISTÓTELES NO SÉCULO XVIII**

Paula Cristina Ferreira da Costa Carreira

Orientadores: Professor Doutor Pedro José Calafate Villa Simões
Professor Doutor José Eduardo Franco

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na
especialidade de Filosofia em Portugal

2019

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



**O MENTOR REMOTO DA CRISE DE PORTUGAL
A RECEÇÃO DE ARISTÓTELES NO SÉCULO XVIII**

Paula Cristina Ferreira da Costa Carreira

Orientadores: Professor Doutor Pedro José Calafate Villa Simões
Professor Doutor José Eduardo Franco

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia em Portugal

Júri:

Presidente: Doutor José Viriato Soromenho Marques, Professor Catedrático e Membro do Conselho Científico, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,

Vogais:

- Doutor Luís Machado de Abreu, Professor Catedrático Aposentado do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro;
- Doutor José Maria da Silva Rosa, Professor Associado da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior;
- Doutor José António Campelo de Sousa Amaral, Professor Auxiliar da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior;
- Doutor Pedro José Calafate Villa Simões, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador;
- Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.



SFRH / BD / 70552 / 2010

2019

Aos meus pais

RESUMO

A receção de Aristóteles em Portugal durante o século XVIII deu origem a uma corrente de pensamento sobretudo negativa, motivada pelas transformações decorrentes da revolução epistemológica de Seiscentos. Inserida no contexto iluminista europeu que inspirou um dos períodos mais reformistas da nossa história, com a intervenção assinalável do Marquês de Pombal, a interpretação dos textos antigos desenvolveu-se em dois registos que se complementam: um de teor crítico, dando espaço ao debate de ideias; um outro de cariz polemista e político, integrado numa campanha de propaganda contra um inimigo (neste caso, os Jesuítas), que tinha em Aristóteles um dos seus inspiradores no campo pedagógico e filosófico. Analisaremos textos de autores representativos do período selecionado, bem como documentos legislativos e propagandísticos, por forma a percebermos as motivações que levaram ao repúdio geral da tradição aristotélica (antiga e escolástica), cujo epílogo foi a erradicação do seu estudo dos currículos académicos, renovados com a promulgação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra, em 1772, com a rara exceção da então criada disciplina de História Natural, que continuou o estudo do Estagirita.

Palavras-chaves: antiaristotelismo, Iluminismo, reformas pombalinas, universidade, antijesuitismo.

ABSTRACT

The reception of Aristotle in Portugal during the 18th century is a mainly negative current of thought, motivated by the transformations arising from the epistemological revolution of the 17th century. Framed in the context of European Enlightenment that inspired one of the most reformist periods in Portuguese history, with the remarkable intervention of the Marquis of Pombal, the interpretation of the classical texts led to two mutually complementing receptions: one of them being critical, allowing the debate of ideas; another being polemical and political, part of a propaganda campaign against an enemy (in this case, the Jesuits) which held Aristotle as one of its pedagogical and philosophical inspiration. We will analyse texts by representative authors of the selected period as well as legislative and propagandistic documents in order to understand the motivations behind the general repeal of Aristotelian tradition (ancient and scholastic), leading to the removal of its study from the renewed academic syllabuses after the promulgation of the new Statutes of the University of Coimbra in 1772, with the rare exception of the then-created Natural History discipline, which continued the study of the Stagirite.

Keywords: anti-Aristotleism, Enlightenment, Pombaline reforms, university, anti-Jesuitism.

ÍNDICE

RESUMO/ABSTRACT	7
ÍNDICE	9
AGRADECIMENTOS	13
INTRODUÇÃO	15
ABREVIATURAS E SIGLAS	45

PARTE I: A FILOSOFIA SETECENTISTA EM PORTUGAL E O DESCRÉDITO DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA

1. A LÓGICA SETECENTISTA E A CRÍTICA DA VERDADE	49
1.1. A tradição e receção do <i>Organon</i>	55
1.2. A (in)utilidade da lógica aristotélica	61
1.3. O âmbito da lógica e o seu objeto	66
1.3.1. A origem das ideias e a (a)crítica às categorias	72
1.3.2. A silogística	83
1.3.3. O método	90
1.3.4. A verdade, a probabilidade e a falsidade	96
2. A METAFÍSICA E A INUTILIDADE DA VÃ ESPECULAÇÃO	105
2.1. Refutação da <i>Metafísica</i> de Aristóteles	109
2.1.1. O significado da palavra «metafísica»	110
2.1.2. Os «delírios» da obscuridade: a crítica da <i>Metafísica</i> aristotélica e das interpretações posteriores	115

2.2. Definição e objeto da metafísica na reforma dos modernos	119
2.3. Da ontologia	128
2.3.1. Os axiomas ou princípios	130
2.3.2. Os universais	135
2.3.3. Essência, substância e modos	142
2.3.4. A causa	151
3. A FÍSICA E O TRIUNFO DO MÉTODO EXPERIMENTAL	157
3.1. O método experimental e a crítica ao espírito de sistema	163
3.2. Definição e objeto da física	174
3.3. Os princípios dos corpos naturais	182
3.3.1. A matéria	185
3.3.2. A forma	190
3.4. Os acidentes dos corpos naturais	197
3.4.1. Os primeiros acidentes ou propriedades	207
3.4.2. Os acidentes secundários ou qualidades sensíveis	218
3.4.3. A questão em torno dos acidentes eucarísticos	223
PARTE II: ARISTÓTELES E O MARQUÊS DE POMBAL: DUAS FACES DE UMA ANTÍTESE	
4. ARISTÓTELES, O MENTOR REMOTO DO RETROCESSO CIENTÍFICO DE PORTUGAL	237
4.1. O magistral plano dos Jesuítas	241
4.2. O abuso de poder e a manipulação da censura	252
4.3. O rasto da filosofia aristotélica nas reformas pombalinas da Universidade de Coimbra	263
4.3.1. A lógica peripatética como obstáculo ao verdadeiro conhecimento	278

4.3.2. A crítica ao considerado obscurantismo da metafísica aristotélica	284
4.3.3. A superação da física de Aristóteles	289
5. A GENÉTICA DA CRISE: A FILOSOFIA DE ARISTÓTELES COMO CAUSA DOS ESTRAGOS JESUÍTICOS	295
5.1. Aristóteles mitificado, filósofo <i>carnal</i> e ateu	304
5.2. O cardápio das atrocidades jesuíticas	315
5.2.1. As faces de uma autoridade maquinadora	319
5.2.2. A licitude (i)moral	325
5.2.3. O ateísmo como prática religiosa	333
5.2.4. A corrupção dos costumes: atentados à honra e à fazenda	338
5.2.5. A derradeira destruição do género humano	343
CONCLUSÃO	349
BIBLIOGRAFIA	361
ANEXO I – TÁBUA CRONOLÓGICA DE OBRAS	397

AGRADECIMENTOS

As palavras tornam-se parcas nos momentos de sincera e justa gratidão. Ainda assim, são talvez os signos mais íntimos com que nos conseguimos exprimir à falta da viva voz que, por vezes, se embarga. O percurso que agora terminamos é virtualmente solitário, já que conta com a presença daqueles que, com a sua sabedoria e companhia, sempre nos apoiaram.

Antes de mais, uma palavra de apreço e gratidão para com aqueles que desde a primeira hora aceitaram percorrer este caminho, com conselhos sempre pertinentes e partilha de conhecimento adquiridos ao longo de vários anos de trabalho sério e coerente. Por isso, a minha justa homenagem e agradecimento aos orientadores Professor Doutor Pedro José Calafate Villa Simões e Professor Doutor José Eduardo Franco.

Depois, uma palavra para o Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que me acolheu e tem sido a minha casa de referência na investigação, com confiança demonstrada não só em mim, mas nos colegas que vão deixando a sua marca. À Professora Annabela Rita, pela sua generosidade; ao Luís Pinheiro, pela disponibilidade; e aos colegas e investigadores pela companhia na viagem, em particular ao José Bernardino, pela tradução do inglês, e à Maria José, pela revisão atenta.

Aos amigos de longa data, que permanecem sempre e sem condições, em especial à Ana, ao David e ao Peixoto. Aos amigos que nos acompanham todos os dias, com as mesmas dúvidas, as mesmas alegrias e a mesma resistência, em particular a Cristiana e a Susana. À família do 797, pelo sentido de pertença e união com que me recebe todos os dias, sem fingimentos.

Por último, à minha família, em especial ao meu marido, que pacientemente me acompanhou e motivou, dando provas de que amor é uma construção diária, com todos os precalços e ausências que advém deste caminho que escolhi seguir. Ao meu filho, que nasceu no meio desta viagem para logo a iluminar com as suas gargalhadas. À minha mana, ao Bruno e às minhas sobrinhas, sempre sorridentes e de braços abertos para a tia. Por último, aos meus pais, a quem dedico esta tese, por serem o meu exemplo de vida e a quem espero nunca desapontar.

O Filosofo, Eugenio, nao tem obrigação de saber tudo, tem obrigação de fazer diligencia para o saber. Saber tudo he impossivel a quem he homem; mas esforçar-se para o saber, isso sim: e devemos fazello; pois quem he creatura de Deos, se o crê summamente perfeito, e formoso, deve olhar huma, e muitas vezes para as suas obras, nas quaes sabemos, que ou mais patente, ou mais escondido está o retrato das perfeições Divinas, repartido em varias peças, segundo a capacidade de cada obra. Mas huma grande sabedoria ha ainda nestas mesmas cousas que se ignorão, e he saber que se ignorão.

Teodoro de Almeida¹

INTRODUÇÃO

1. TESE EM DEBATE: DEFINIÇÃO, DELIMITAÇÃO E CONTEXTOS

O tema que escolhemos para a nossa tese visa analisar a receção² de Aristóteles durante o século XVIII em Portugal, com especial incidência no período pombalino.

¹ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, que não Frequentarão as Aulas*, vol. 5, Lisboa, Regia Off. Typografica, 1819 (sexta impressão), p. 325.

² O termo «receção» surge normalmente associado à teoria, no âmbito da crítica literária elaborada a partir dos trabalhos dos alemães Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. A teoria da estética da receção centra-se no texto literário enquanto resultado de uma produção historicamente condicionada, privilegiando não só o próprio texto, mas também a leitura e outros processos que o impliquem. Ao contrário do formalismo russo, que encontra fundamento quase absoluto no texto em si (com ênfase na distinção de uma linguagem literária analisada *cientificamente* como tal), a teoria da receção equaciona dois intervenientes essenciais: o texto e o leitor, sendo que o sentido desse mesmo texto é extraído da interação decorrente da experiência de leitura, sem deixar de considerar condições intersubjetivas que aí interfiram. De forma sucinta, entendemos por receção, e a par de Jean-Pierre Cometti, «en un sens très général, accueil que reçoit une oeuvre d'art et la compréhension dont elle fait l'objet dans des conditions donnés.» Jean-Pierre Cometti, «Recéption», in Michel Blay (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse/CNRS Editions, 2003, p. 904. Transpondo esta teoria para a nossa tese, torna-se evidente que pretendemos perceber a maneira como Aristóteles foi acolhido, lido e interpretado, à luz dos valores de um determinado tempo (século XVIII), num determinado espaço (Portugal) e por determinados leitores (*corpus* selecionado). Neste sentido, apartar-nos-emos de qualquer tipo de estudo comparativo (ainda que por vezes tenhamos necessidade de nos reportarmos aos testemunhos autógrafos do filósofo grego), focando-nos nas fontes primárias setecentistas, tendo em conta os ideários e preocupações que condicionaram a leitura não só dos textos antigos em si, mas de toda a tradição interpretativa desses textos. Do mesmo modo, teremos em conta as questões formais das nossas fontes primárias apenas se tal significar uma mais-valia para a interpretação desses mesmos testemunhos enquanto transmissores da mensagem filosófico-científica e política que pretendemos destrinçar, e que procura ver na herança aristotélica um padrão não só ultrapassado, mas, em alguns casos específicos, também corruptivo.

INTRODUÇÃO

Procuramos perceber como foi lido e interpretado de maneira negativa o filósofo de Estagira numa época afirmativa de valores, por vezes, contrastantes com os que se haviam sedimentado em anos anteriores. Com efeito, é comumente reconhecida a resposta antiaristotélica, não raras vezes associada à antiescolástica, como algo caracterizador do movimento iluminista da Europa de Setecentos e muito motivada pelas transformações da revolução científica antecedente. Todavia, no caso particular de Portugal, delineiam-se duas atitudes fundamentais, alicerçadas em finalidades diversas e radicalmente condicionadoras das leituras de que foi alvo Aristóteles e a tradição que se lhe seguiu. A pertinência do estudo que nos propomos encetar localiza-se precisamente no cruzamento destas duas posturas, que analisaremos de seguida, e nas possíveis consequências decorrentes do aproveitamento de uma por outra, no contexto da política reformista de Pombal.

Importa começar por lembrar que o Iluminismo europeu encontra as suas raízes próximas no século precedente e resulta de uma consolidação de temas que se vinham debatendo e definindo, não sendo, por isso, uma época particularmente inovadora, ainda que entusiasticamente assertiva dos ideais que defendia, firmados no crivo último da razão. Neste sentido, Tzevetan Todorov não deixa de enfatizar o projeto das Luzes como algo essencialmente culminante:

Ainda que a interpretação derive de processos naturais, como recorda Wolfgang Iser, a maneira como essa interpretação é feita ganha contornos diversos conforme as diferentes intencionalidades em concorrência: seja do autor, do texto, do leitor, do intérprete. O autor alemão procura fazer uma verdadeira anatomia da interpretação, começando por detetar três tendências principais: 1) um tipo de interpretação que procura uma validação universal das suas teses, onde se inserem as ideologias políticas, como o marxismo, que procura um monopólio de interpretação; 2) uma tendência notada por Ricoeur como um *conflito de interpretações*, onde o confronto se usa na tentativa de afirmação das premissas defendidas; 3) um tipo de discurso de oposição, que é desenvolvido por grupos sociais como formas de subverter o discurso hegemónico (Wolfgang Iser, *The Range of Interpretation*, New York, Columbia University Press, 2000, 1-4). Procuraremos, portanto, ter em conta as interpretações de que foi alvo Aristóteles enquanto autor recebido e discutido numa determinada época e como objeto de uma reação que lhe foi adversa. Como atenta Richard E. Palmer, a ação de interpretar é algo universal e complexo, já que «desde que acordamos de manhã, até que adormecemos, estamos a “interpretar”. [...] A interpretação é, portanto, talvez o acto essencial do pensamento humano; na verdade, o próprio facto de existir pode ser considerado como um processo constante de interpretação.» Richard E. Palmer, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 2006, p. 20; além dos autores já citados, veja-se a obra de Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições 70, 2009; e a reflexão histórica acerca dos livros e leitores de Roger Chartier, nomeadamente em *A Ordem dos Livros*, Lisboa, Vega, 1997. As opções que tomaremos condicionarão indelevelmente a nossa interpretação da leitura dos autores setecentistas, mas é nesta base, que vê no conceito de receção o acolhimento mais ou menos crítico dos textos de um autor por parte de leitores/intérpretes selecionados, que construiremos a coerência da nossa tese.

D'abord, les Lumières sont une époque d'aboutissement, de récapitulation, de synthèse – et non d'innovation radicale. Les grandes idées des Lumières ne trouvent pas leur origine au XVIII^e siècle; quand elles ne viennent pas de l'Antiquité, elles portent les traces du haut Moyen Âge, de la Renaissance et de l'époque classique. [...] Les ingrédients sont anciens, pourtant leur combinaison est neuve: non seulement ils ont été agencés entre eux, mais, et cela est essentiel, c'est au moment des Lumières que ces idées sortent des livres pour passer dans le monde réel.³

Cassirer⁴, por seu turno, coloca na palavra «razão» o elemento identitário do Iluminismo, simbolizada pela luz irradiadora que ilumina os espíritos e os torna livres. Constituinte definidor da natureza humana, só a razão poderá conduzir o homem à verdade, já que apenas por intermédio dela consegue o ser humano exprimir as suas ideias e o seu pensamento crítico. Prenúncio solar, o Iluminismo procura constituir-se como novo paradigma, em oposição às trevas e ao obscurantismo representados na tradição aristotélico-escolástica (condenada por se fundar num diferente modelo de racionalidade e numa conceção científica diversa), pela incapacidade de esta acompanhar as novas descobertas e, em consequência, por ser incompatível com o progresso científico que se afirmava desde a revolução epistemológica do século XVII. A escolástica traduzia, no quadro de uma antítese explorada até à exaustão, o ensino antigo, obsoleto, em tudo desadequado aos novos modelos emergentes. Em contraponto, eram aclamados os novos pensadores: nomes como Galileu, Gassendi, Descartes, Locke, Newton, apesar das diferenças que os separavam, faziam agora a sua história. Perfilava-se o debate entre antigos e modernos, na tentativa de afirmação dos novos filósofos, segundo os valores das Luzes e do progresso. Ainda assim e apesar da imagem luminosa que a época avocou para si, a complexidade e abrangência deste movimento leva Manuel Antunes a analisá-lo a partir da «lógica da polaridade dialéctica», dando conta dos contrastes decorrentes de um período que se radicalizou precisamente para poder despontar. Com efeito, «o Iluminismo apresentou-se a si mesmo como força e movimento da “Razão”. Essa “Razão”, porém,

³ Tzvetan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2006, p. 9.

⁴ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, [1993].

realizou-se efectivamente em planos e modos diferentes que atingiram, não raro, a sua própria antítese: a “Anti-Razão”.»⁵

⁵ Manuel Antunes, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ*, Coordenação geral de José Eduardo Franco, t. I: *Theoria: Cultura e Civilização*, vol. IV: *História da Cultura*, Coordenação científica de Luís Filipe Barreto, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 330. Partindo da visão polarizada que apresentou, Manuel Antunes enumera oito pares contrastantes para descrever o que foi o Iluminismo, como corrente cultural diversa e heterogénea: 1) «*Negação e Afirmação* – o Iluminismo começa por ser, muito deliberadamente, uma corrente de desconfiança, de crítica e de destruição». Neste sentido, desenvolve o autor que «abolir o passado sob todas as suas formas e por todos os meios, desde a sátira mais tenaz e mordente à pesquisa mais séria, sobretudo o passado mais próximo, tal o objectivo primeiro dos partidários do Iluminismo. [...] Mas, por mais forte que seja a vontade dos espíritos das Luzes de romper com o passado, que eles pintam, de boamente, como um mundo de preconceitos e de paixões, de superstição e de ignorância, de vício e de hipocrisia, de absurdo e de fanatismo, por mais forte que seja essa vontade, não pouco do passado, quer mediato quer mesmo imediato, se continua neles e através deles». Recuperando nós aqui a ideia de mescla de tradições que já apresentámos pelas palavras de Todorov, antes dele, Manuel Antunes não deixa de notar a grande tensão que existe neste primeiro par de opostos definidor do movimento e que muito influenciou e determinou o campo filosófico: «Destruir para reconstruir. Os materiais são, não raro, os mesmos, embora os fundamentos e os planos sejam ou se pretendam outros. Em vez da autoridade institucional, a autoridade exclusiva da razão; em vez da regra da tradição, a regra do livre exame tornado extensivo a tudo; em vez do passado como peso, o passado como alavanca; em vez do “espírito de sistema”, dominante no século anterior, o “espírito sistemático”, isto é: em vez da dedução, a indução; em vez da síntese, a análise; em vez da lógica de abstracção, a lógica dos factos; em vez do modelo matemático ou metafísico, o modelo físico ou biológico.» 2) *Historicismo e anti-historicismo* – apesar de reconhecer a predominância da perspectiva anti-historicista, motivada pelo apelo à razão e o constante repúdio pelo passado, tido como pesado jugo obscurantista, ainda assim, Manuel Antunes aponta para autores que delineiam, a partir do Iluminismo, «toda uma linha criadora do historicismo do século XIX». 3) *Ceticismo e dogmatismo* – este par encontra a sua fundamentação na procura de uma certeza baseada na razão e livre de autoridades ou preconceitos transmitidos ao longo dos tempos. No entanto, «a própria razão se erige em dogma. Aluídos os fundamentos da religião e da autoridade tradicionais, aparece a necessidade de encontrar novos fundamentos de “evidência” e de certeza, novas tábuas de valores, novos motivos de agir que fossem acessíveis a um grande público, a toda uma classe que se preparava para substituir a antiga classe e que pretende formar *l’opinion universelle*.» 4) *Otimismo e pessimismo* – ao otimismo gerado pela exaltação da razão e do progresso, que Manuel Antunes identifica, e.g., em Condorcet, opõe-se o pessimismo de uma inquietude e insegurança interiores que todam a felicidade do homem, como o *Candide* de Voltaire pode testemunhar. 5) *Secularismo e religiosismo* – «o século XVIII dominado pelas Luzes, realiza um esforço enorme e calculado de emancipação do espaço do sacral e de entrada franca na esfera do profano. [...] Agora, Deus ou é simplesmente negado – caso relativamente raro – ou é relegado para um espaço remoto e inacessível de onde não incomoda. Mas, no século do Iluminismo, há, além dos ateus e dos agnósticos, espalhados pelo meio laical e clerical, os cristãos fiéis às duas verdades da fé e das luzes». 6) *Utopismo e pragmatismo* – a par do espírito utopista motivado pela primazia da razão, que derrota a tirania das trevas, surge um sentimento claramente pragmático e realista que procura responder a necessidades ou carências imediatas, como demonstra o incremento das ciências ditas úteis para a sociedade. 7) *Racionalismo e empirismo* – a primeira corrente de origem francesa e alemã, a segunda de origem sobretudo inglesa, são as dominantes no período iluminista: ambas se estabelecem no princípio da razão, apesar de a considerarem de prismas diferentes na relação com a experiência e o papel dos sentidos. Com feito, essa razão, «desligada da fé mas ligada à natureza, por vezes à história, e, com tanta frequência, à política, constituía assim o leito sobre o qual deslizavam, separadas ou confundidas, as duas grandes correntes do racionalismo e do empirismo.» 8) *Naturalismo e humanismo* – como refere Manuel Antunes, «se Pope, uma das grandes vozes do século, pôde declarar que *The proper study of mankind is man* e se essa declaração foi precedida, acompanhada e seguida de uma enorme curiosidade em relação aos costumes dos povos situados fora do mundo euro-ocidental tanto como da necessidade de perscrutar o universo interior de cada homem, também o desejo de penetrar os segredos da natureza estimulou constantemente os iluministas.» Idem, *ibidem*, pp. 328-338.

As transformações que se fizeram sentir na Modernidade levaram à emergência de um novo tema filosófico, a acrescentar aos problemas tratados até aí acerca do mundo, do homem e de Deus: o problema do conhecimento. Com efeito, Alexandre Fradique Morujão aponta este assunto como o mais dominante na filosofia moderna, o que não será de estranhar tendo em conta as novas descobertas científicas que vieram alterar a mundividência então vigente, nomeadamente no que à conceção do cosmos diz respeito. O distanciamento entre aquilo que se acreditava conhecer e o que se verificou ser a realidade objetiva criou, antes de mais, um profundo sentimento de desconfiança, ao qual se acrescentou a necessidade de compreender, numa primeira instância, a maneira como funcionava o próprio entendimento para que se pudesse conhecer sem erro, apartando o ser pensante de ilusões obnubilantes, que o haviam enfraquecido até então. Como recorda Fradique Morujão:

A intenção da tarefa filosófica que este tema supõe não se dirige aos objectos exteriores, não tem por objecto algo proposto ao homem; antes se investiga a relação pela qual o homem conhece os objectos. O facto proposto à meditação filosófica translada-se das coisas para o conhecimento que dessas coisas possuímos.

[...] A filosofia torna-se crítica. Antes de conhecer algo importa saber o mecanismo do próprio conhecimento, seus limites e sua origem. O problema do conhecimento é uma questão que sempre apareceu no conjunto do filosofar mas, como foco de atracção temática da filosofia, como centro em redor do qual e a partir do qual se vão organizar os diferentes mundos dos actos, é um problema moderno.⁶

Os trabalhos de Descartes e de Locke são resultado evidente da premência deste tema, bem como a exaltação obsessiva da razão pelos iluministas.

Apesar de haver linhas de leitura mais ou menos transversais aos vários iluminismos europeus, entre as quais as que já apontámos no presente texto, existem algumas especificidades que distinguem a maneira como o mesmo movimento foi recebido e desenvolvido num determinado país, não fosse ele influenciado por cada cultura local, como uma espécie de eco participado e partilhado por um determinado grupo sociopolítico a que não são alheias as fronteiras territoriais. Neste sentido, é de assinalar a matriz católica

⁶ Alexandre F. Morujão, *Estudos Filosóficos*, vol. II, org. e prefácio de Carlos Morujão, Lisboa, INCM, 2004, p. 39.

INTRODUÇÃO

portuguesa, que muito fundamentou a discussão filosófica por terras lusas, pontuando também ela a crítica antiaristotélica com fortes argumentos refutativos. Com efeito, refere Pedro Calafate que «para os nossos teóricos, apenas existiu um domínio que escapou à filosofia, aliás, por justos motivos: a teologia revelada, ou seja, o conhecimento que o homem tem de Deus concedido por revelação e, portanto, por meios superiores à razão natural, abrindo-se, a este respeito, outro capítulo fundamental do nosso iluminismo católico que era o de tomar como princípio indiscutível a verdade da revelação e, conseqüentemente, a falsidade dos conteúdos da razão quando se lhe mostrassem contrários»⁷. Na verdade, a irrefutável autoridade divina viria a marcar presença permanente nos textos do período pombalino como fundamento para as políticas do rei D. José, que via as suas ações legitimadas diretamente por direito divino e natural, consolidando assim a figura do Estado regalista centrado no poder imediato do soberano.

Os vinte e sete anos do reinado de D. José refletem uma vontade profundamente reformista, alicerçada na premissa de que Portugal estava à beira da ruína, espelhando um grave atraso perante os seus congéneres europeus, que se vinham destacando e consolidando a sua posição de soberania no palco da cena internacional. Focado no fito de colocar o país ao lado das demais coroas cultas e civilizadas da Europa, Pombal leva a cabo um imponente conjunto de medidas legislativas que procuravam situar Portugal novamente em posição de relevo e credibilidade. Na procura de um culpado para o momento deplorável do país, são revelados os alegados planos daqueles que se opunham ao regime e o corrompiam desde o primeiro dia em que nele entraram – os Jesuítas –, pervertendo até a mais elementar regra de hospitalidade em relação àqueles que lhes abriram as portas do reino. Ao lado deles, são elencados e suprimidos outros tantos que de alguma forma atentaram contra a prosperidade que se intentava atingir à luz do despotismo esclarecido de D. José, fossem eles nobres, como os Távoras, cujo suplício público de 13 de janeiro de 1759 viria a escrever um dos episódios negros da nossa história, ou comerciantes e populares, como ilustra o pesado castigo imputado aos que protestaram contra a constituição da Companhia Geral de Agricultura e das Vinhas do Alto Douro no motim de 23 de fevereiro de 1757.

⁷ Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III: *As Luzes*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 135.

Percorrendo as reformas pombalinas como reflexo das urgentes inquietações da altura⁸, Jorge Borges de Macedo enumera quatro fases para o período de governação de D. José e do seu valido.

Podemos começar por distinguir quatro grandes fases durante a governação pombalina na metrópole: a primeira, já esboçada, que veio até 1760, diz respeito principalmente a problemas estaduais, de organização comercial e de produção agrícola comerciável: o vinho. De 1760 a 1764, a preocupação central incide sobre problemas militares; de 1764 a 1770, em face da crise, verifica-se o reforço dos privilégios mercantis e o melhoramento da cobrança de impostos; de 1770 a 1777, são objecto da maior preocupação os problemas de ensino (desmantelado pela expulsão dos Jesuítas) e o desenvolvimento da indústria.⁹

⁸ Em texto anterior, o mesmo autor já tinha deixado patente a linha orientadora da sua análise: «o que interessa é colocar os homens no seu meio social próprio e imediato, descrevê-los no seu campo de acção, não abstracto, mas concretamente definido nos seus estímulos, necessidades, exigências e possibilidades. Importa assim definir quais os problemas próprios que se apresentavam à sociedade portuguesa daquele tempo e verificar, se sim ou não, a comunidade nacional foi capaz de encontrar uma solução adequada para todos eles.» Remata ainda: «nós não podemos compreender uma época e integrá-la no contexto histórico que lhe pertence por aquilo que poderia ter sido e que não foi. A história estuda o que aconteceu, procura definir, no passado, as linhas do inteligível, e manter presente a experiência das sociedades e culturas já realizadas. [...] Não podemos dizer aos homens do século XVII que deveriam ter-se interessado por Galileu Galilei e não pelas teorias do poder, que deveriam ter feito uma política de fixação e não uma política de transporte, dando de barato que esta alternativa é válida. Assim como não podemos insultar os portugueses do século XVIII por terem sido tardios em conhecer Rousseau ou por não se terem entusiasmado pela Revolução Francesa. O que interessa científica e formativamente é definirmos quais foram os problemas mais instantes que afligiram a comunidade nacional e se – sim ou não – eles foram resolvidos com sentido de futuro. É neste sentido, se só neste, que pode pensar-se numa História de Portugal em que as condições reais da vida da sua sociedade sejam a base sólida que pode dominar a força perturbadora das opiniões preconcebidas.» Macedo, Jorge Borges de, *Vias de Expressão da Cultura e da Sociedade Portuguesa nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1966, pp. 120-121.

⁹ Idem, *O Marquês de Pombal (1699-1782)*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982, p. 20. Noutro testemunho, o mesmo autor volta a analisar o período pombalino, procurando evitar a visão da «história-tribunal» que acabou por *julgar* parcialmente as medidas levadas a cabo pelo ministro de D. José, trazendo à intervenção correntes opostas – tanto antipombalinas, como filopombalinas – que se agudizaram aquando do primeiro centenário da sua morte. Assim, «nesta ordem de “usos”, uma primeira corrente tem considerado a acção de Pombal como catastrófica para o País, que precisa de ser defendido contra governantes da sua natureza ou ideologia. Outra toma-o como o precursor do laicismo anticlerical; ele teria, por essa via, posto o “dedo na ferida” quanto às causas da decadência de Portugal. Portanto, para remover essa decadência, era preciso “continuí-lo”. Problemas práticos, julgavam os autores. Uma terceira corrente (onde toma posição corajosamente Camilo Castelo Branco) entendia que Carvalho e Melo deve ser “julgado” quanto aos meios de governação que praticou e ao conteúdo da sua actividade, no que se refere à ligação desta com a Moral.» Para Borges de Macedo, «o primeiro ministro de D. José aparece-nos na confluência de uma posição pessoal, de influência variável dentro do grupo que defendia uma política para resolver com urgência a situação do país; o seu tópico principal era o reforço do Estado como entidade exclusiva, não só no domínio político e administrativo como cultural e até religioso. Foi este grupo e as suas propostas que D. José I chamou ao poder.» Idem, *Dialéctica da Sociedade Portuguesa no Tempo de Pombal*, sept. de *Brotéria*, vol. 115, n.º 6, dezembro de 1982, pp. 5-13. Sobre o período pombalino, veja-se ainda as obras de referência: João Lúcio de

INTRODUÇÃO

O último conjunto de anos representa para o nosso estudo o ponto máximo da reação antiaristotélica, com a divulgação do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, em 1771, e a promulgação, em 1772, dos novos Estatutos, onde deixam de ser considerados os textos do Estagirita. Este marco simbólico motiva a nossa investigação desde logo pela decisão controversa de erradicar dos estudos maiores uma figura fundamental na tradição filosófica e científica do Ocidente como era Aristóteles. Na verdade, quando lemos os textos portugueses do século XVIII, destacam-se duas formas de interpretação essenciais: uma verdadeiramente primeira, porque antecede e fundamenta a segunda, que procura ler criticamente as obras do filósofo grego e as dos seus intérpretes posteriores; e uma outra, conseqüente daquela, que agudiza a discussão precedente para a usar como forma de propaganda política.

No primeiro grupo, encontramos autores como Manuel de Azevedo Fortes, João Baptista, Luís António Verney ou Teodoro de Almeida, cujas obras ilustram uma reflexão de teor filosófico, científico e pedagógico, procurando de forma mais ou menos equilibrada e crítica analisar a tradição antiga, retendo o que de benéfico poderia trazer na relação com os emergentes autores modernos, que se afirmaram depois das transformações decorrentes da revolução científica. Numa atitude marcadamente eclética, que tanto censura/concilia antigos como modernos, estes autores têm como desígnio a defesa do verdadeiro conhecimento, liberto dos constrangimentos que uma autoridade determinada poderia trazer, fosse ela estabelecida no peso de uma insigne figura, fosse no saber puramente livresco e provado obsoleto das práticas medievais das disputas e dos comentários. É certo que mesmo dentro deste grupo existem posições distintamente mais polemistas do que outras, donde poderemos referir que João Baptista, com a sua *Philosophia Aristotelica Restituta*, se encontra nos antípodas de Verney, com a sua vasta obra filosófica e pedagógica, não só pelo tom mais agressivo do segundo, mas sobretudo pela tentativa programática de recuperação de Aristóteles levada a cabo pelo primeiro. Ainda assim, o

Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua Época*, Lisboa, Alfarrábio, 2009; João Medina, *História de Portugal: Portugal Absolutista*, vol. VII, Amadora, Ediclube, 1993; José Mattoso, *História de Portugal: Antigo Regime*, vol. IV, [Lisboa], Estampa, 1993; Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: Ascensão e Queda*, Barcarena, Manuscrito Editora, 2015; Manuel Antunes (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da sua Morte*, Lisboa, Brotéria, 1983; Nuno Gonçalo Monteiro, *D. José I*, Lisboa, Temas e Debates, 2008; Rui Ramos et alii, *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009.

registro destes autores não deixa de ser o de um debate de ideias que se pretende profícuo e útil para o avanço das ciências.

No segundo grupo elencamos textos marcados pelo selo ideológico que moveu a propaganda política perpetrada por Sebastião José de Carvalho e Melo e que visava legitimar as suas reformas mais radicais. Testemunhos como os da *Dedução Cronológica e Analítica* e do *Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra* são bastante eloquentes da maneira como foi revista a história de Portugal, por forma a precipitar a necessidade de ação eficaz por parte do governante. A linguagem pombalina, expressa nestas e noutras obras que analisaremos, caracteriza-se por ser agressiva, cáustica, radical, repetitiva e monótona na tentativa artificial de averiguar as causas da degenerescência de Portugal. Reforçamos a artificialidade do empreendimento, já que a atitude destes autores perante o problema denota que a origem de todos os *estragos* estava previamente definida e se sintetizava essencialmente na Ordem de Santo Inácio.¹⁰ Esta redução a uma causalidade única leva à construção simplificada e uníssona de uma imagem negra de um Outro que se quer expulsar, e à leitura de toda a história antecedente a partir de um reflexo pervertido desse Outro.

Em nosso entender, o contributo da nossa tese reside na interceção destes dois grupos, sendo que não se trata de uma simples infiltração de um noutro, mas de um evidente aproveitamento de um pelo outro, para fins diversos do primeiro. Com efeito, a propaganda pombalina, orientada pelo discurso de legitimação decorrente da implementação de reformas céleres e profundas, apropriou-se do discurso filosófico-científico que se vinha desenvolvendo nos anos anteriores para fundamentar algumas das suas medidas mais extremas, como foi a expulsão dos Jesuítas e de tudo o que eles representavam. Aristóteles surge assim como argumento de refutação de uma tradição anterior, que acaba por ser negativamente empolada pelas teses pombalinas. O

¹⁰ Sobre a demonização dos Jesuítas veja-se: Christine Vogel, *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017; José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Prefácio de Bernard Vincent, Lisboa, Gradiva, 2006-2007; Luís Machado de Abreu, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004; Pierre-Antoine Fabre, Catherine Maire (dirs.), *Les Antijésuites: Discours, Figures et Lieux de l'Antijésuitisme à l'Époque Moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

INTRODUÇÃO

esquecimento decretado ao Estagirita pelos novos Estatutos da Universidade de Coimbra resulta de um programa político de obliteração empreendido pelo valido de D. José à luz do ideário regalista, que usa de uma estratégia aparentemente científica (basta para isso ver o aparato crítico que acompanha, *e.g.*, a *Dedução*) como subterfúgio de um objetivo claro de propaganda e justificação. Ao ecletismo filosófico-científico encontrado nos textos do primeiro grupo opõe-se o absolutismo extremo da apropriação política do segundo. Tal como Gilbert Durand assinalou, ainda que as trevas (simbolicamente representadas na noite) tenham uma existência autónoma, a realidade luminosa é sempre acompanhada pela sombra, donde não haver luzes sem trevas. Neste sentido, o Iluminismo português é, como não poderia deixar de ser, um «regime da antítese»¹¹.

2. ESTADO DA ARTE

Os estudos aristotélicos contam com uma longa memória no âmbito da investigação académica, sendo abordados de vários pontos de vista (filosófico, científico, político, teológico, literário, retórico), muito devedores não só da diversidade temática dos testemunhos legados por Aristóteles, mas também da ampla interpretação de que foi alvo no decorrer dos séculos. Não caberia nas páginas da nossa tese um levantamento exaustivo desses estudos (nem tal faria sentido), mas vale a pena o exercício de folhearmos um volume recente do *L'Année Philologique* para percebermos a vitalidade que ainda hoje anima esta linha de pesquisa.¹²

¹¹ Como refere Gilbert Durand quando analisa a diferença entre luz e trevas no contexto dos imaginários, imagem que podemos aplicar ao Iluminismo, «semanticamente falando, pode dizer-se que não há luz sem trevas enquanto o inverso não é verdadeiro: a noite tem uma existência simbólica autónoma. O Regime Diurno da imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese.» Gilbert Durand, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, Lisboa, Editorial Presença, 1989, p. 49.

¹² O volume LXXXV, dedicado às publicações trazidas a lume no ano de 2014, regista mais de 20 páginas, com um total de 279 referências bibliográficas sobre Aristóteles e o *corpus aristotelicum*. Este dado, relativo apenas a um ano de publicações a nível mundial, atesta bem a pertinência e atualidade do autor antigo (cf. *L'Année Philologique: Bibliographie Critique et Analytique de l'Antiquité Gréco-latine*, vol. LXXXV: *Bibliographie de l'Année 2014 et Compléments d'Années Antérieures*, Paris, Société Internationale de Bibliographie Classique, 2016, pp. 78-115).

Sobre o aristotelismo em sentido genérico, têm vindo a lume livros que procuram dar conta de uma corrente de pensamento filosófica que, uma vez iniciada nos trabalhos do filósofo de Estagira, atravessa grande parte das discussões da cultura ocidental. Trabalhos como os de Andrea Falcone, nomeadamente como autora em *Aristotelismo* (Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2017) ou como editora do volume coletivo *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity* (Leiden/Boston, Brill, 2016), procuram compreender como foram recebidos os textos e o legado filosófico de Aristóteles logo no período que os precedeu e até ao da Antiguidade tardia, onde começam a despontar os primeiros autores cristãos. Também Enrico Berti (*Aristotelismo. Tradizioni di pensiero*, Bologna, Il Mulino, 2017) procura fazer uma abordagem abrangente, delineando as temáticas do aristotelismo essenciais para compreender a sua influência posterior. Deste mesmo especialista, há que destacar o volume 4 (publicado em dois tomos) dos seus *Nuovi Studi Aristotelici*, sobre a influência de Aristóteles na cultura posterior.¹³ A par destes exemplos, relevamos empreendimentos coletivos que procuram dar conta do sistema aristotélico, problematizando questões tão diversificadas quanto o *corpus aristotelicum*: são os casos de *A Companion to Aristotle*, editado por Georgios Anagnostopoulos (Chichester, Wiley-Blackwell, 2010) ou *The Cambridge Companion to Aristotle*, de Jonathan Barnes (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Quanto à receção de Aristóteles, e de outros autores da mesma época, como símbolo de uma tradição antiga e medieva, considerada como paradigmática na construção do pensamento na cultura ocidental, destacamos, entre outros trabalhos elencados na nossa bibliografia final: Gouguenheim Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les Racines Grecques de l'Europe Chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2008; David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2007; Javier Espino Martín, Giuditta Cavalletti (eds.), *Recepción y Modernidad en el Siglo XVIII: La Antigüedad Clásica en la Configuración del Pensamiento Ilustrado*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2017.

¹³ Enrico Berti, *Nuovi Studi Aristotelici*, vol. 4/1: *L'Influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Brescia, Morcilliana, 2009; vol. 4/2: *L'Influenza di Aristotele. L'Età Moderna e Contemporanea*, Brescia, Morcilliana, 2010.

INTRODUÇÃO

Importa ainda ter em conta as contribuições de F. León Florido (coord.), em *Las Condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina* (Valencia, Ed. Kyrios, 2013); María Carmen Virginia Seisdedos Sánchez, na obra *Antiaristolismo y Lógica en el Renacimiento: Humanismo y Retórica en el Renacimiento* ([s.l.], Editorial Académica Española, 2012); e Manfred Svensson, em «Un caso de antiaristolismo agustiniano: Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante» (*Tópicos: Revista de Filosofía*, n.º 50, 2016, 41-59), que dão uma perspetiva da reação negativa e de condenação dirigida ao filósofo grego em diferentes épocas e contextos. A par destes trabalhos académicos mais recentes, não podemos deixar de referir os estudos compilados em *Antiaristolismo* (Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1999), que resultam das conferências apresentadas no âmbito de um seminário de estudos avançados da Università di Venezia. A organização do volume ficou a cargo de Carlo Natali e Stefano Maso, que reuniram textos que apontam para a reação contra Aristóteles em autores mais próximos no tempo do filósofo grego, tais como Teofrasto, Cícero ou Galeno. É relevante notar ainda que, em sede de debate académico no âmbito do aristotelismo em equação com o antiaristolismo, se têm organizado iniciativas científicas, tais como o Colloque Aristotélisme et Anti-Aristotélisme du Moyen-Âge Arabe à la Modernité, que teve lugar em Paris, de 12 a 14 de maio de 2016.

Estão também disponíveis diversos contributos acerca do período selecionado para a nossa tese e que procuram dar conta de um contexto cultural em contraste, onde a questão entre antigos e modernos surge sempre de maneira evidente. Tomemos como exemplo a entrada «Anciens et Modernes (Querelle)», da lavra de Jochen Schlobach, na obra de referência *Dictionnaire Européen des Lumières*, dirigida por Michel Delon (Paris, Quadrige/PUF, 2007). Projetos de edição como os de David William (*The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999) ou de John W. Yolton (*The Blackwell Companion to the Enlightenment*, London, Blackwell, 1995) dão igualmente testemunho da conjuntura própria da época e das cisões que se demarcavam entre as diferentes correntes. Além destas obras, referimos ainda o trabalho de Jonathan Irvine Israel, que, em três volumes, analisa o século das Luzes enquanto elemento fundador da contemporaneidade,

desde as suas facetas mais moderadas ou conciliadoras às mais radicais ou revolucionárias.¹⁴

O tema que propomos trabalhar situa-se, contudo, no contexto português do século XVIII, com especial incidência na segunda metade desta centúria, o que nos permite balizar, pelo menos do ponto de vista cronológico, autores, obras, intervenientes culturais e políticos. Com efeito, o aristotelismo como corrente de pensamento com expressão em Portugal foi abordado diacrónica e sinteticamente em alguns textos integrados em obras de carácter enciclopédico, sendo disso exemplo os verbetes «Aristotelismo», de Carlos Silva, e «Aristotelismo em Portugal», que contou com a redação de F. Gama Caeiro, Amândio Coxito e A. Braz Teixeira, ambos os textos publicados na *Logos*¹⁵.

Do mesmo modo, a reação que definiremos de seguida como antiaristotelismo, e que nos interessa particularmente, é genericamente revisitada não só nestes textos sinóticos, mas também em diversas obras que tratam o Iluminismo português. Com efeito, a resposta antiaristotélica surge naturalmente relacionada com o novo paradigma científico que se vinha delineando, sobretudo desde o século XVII, e que atravessa de um modo geral a intelectualidade portuguesa de Setecentos, tomando uma presença mais expressiva nos autores que seleccionámos para o nosso *corpus*. Assim, não podemos deixar de mencionar o trabalho de Maria del Carmen Rovira Gaspar, *Ecléticos Portugueses del Siglo XVIII y Algunas se Sus Influencias en America* (México, El Colegio de México, 1958), que analisa a influência de Luís António Verney, Teodoro de Almeida e Inácio Monteiro como críticos da tradição aristotélica e enquanto filósofos ecléticos, em autores da América latina. É também de referir a obra coletiva *Aristotelismo e Antiaristotelismo: Ensino de Filosofia*, organizada por Luiz Alberto Cerqueira ([Rio de Janeiro], Ágora da Ilha, [2000]), que reúne as contribuições de diversos autores que participaram no Colóquio Luso-Brasileiro de Pesquisa Filosófica, que teve lugar no Rio de Janeiro em 1999. Deste volume, destacamos a

¹⁴ Jonathan Irvine Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, and Human Rights: 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Idem, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2008; Idem, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001.

¹⁵ Cf. «Aristotelismo», «Aristotelismo em Portugal», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989, cols. 408-454. Além destes contributos, veja-se a entrada «Aristotelismo» da lavra de J. Pinharanda Gomes em *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987, pp. 26-35).

INTRODUÇÃO

contribuição de Amândio Coxito, «Aristotelismo e antiaristotelismo no pensamento português dos séculos XVI a XVIII», onde o autor consegue estabelecer um panorama fundamental da receção de Aristóteles. Além deste trabalho, salientamos o volume coletivo dedicado às *Luzes da História do Pensamento Filosófico Português*¹⁶, coleção dirigida por Pedro Calafate e que se configura como fundamental para a perceção do ambiente filosófico e cultural da época.

Vários investigadores se dedicaram a compreender este período e a matizar as múltiplas questões que acabam por referenciar Aristóteles não só como um símbolo de um sistema filosófico que se procurava ultrapassar (como era a escolástica), mas também como figura de um esquema pedagógico colocado em causa pela ideologia vigente. Destes intelectuais, não podemos deixar de nomear a séria contribuição de António Alberto Banha de Andrade¹⁷, de que salientamos a célebre obra *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, e de Rómulo de Carvalho¹⁸, que analisou não só o panorama científico do século XVIII em Portugal, mas também a evolução do ensino e o impacto que as reformas pombalinas aí tiveram. A par destas contribuições, mas focando a sua perspectiva mais no campo filosófico, salientamos o trabalho de Amândio Coxito, que, além de tratar autores e temas que abordamos, é ainda tradutor de Verney. Deste académico, não podemos deixar de mencionar os *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo* (Lisboa, INCM, 2006).

Existem ainda estudos mais vocacionados para um determinado pensador, mas que não deixam de referir a receção negativa de Aristóteles, contextualizada no espírito crítico

¹⁶ Pedro Calafate, (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 3: *As Luzes*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

¹⁷ Veja-se, deste autor, as obras: *A Filosofia dos Tempos Modernos em Aulas Portuguesas e Brasileiras das Décadas de 60 do Séc. XVIII*, sept. da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, 1984; *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771): Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1981; *Bibliografia da Polémica Verneiana (Livros Portugueses e Espanhóis)*, sept. de *Brotéria*, vol. 49, 1949; *Filósofos Portugueses do século XVIII: Martinho de Mendonça de Pina e Proença Homem*, sept. de *Filosofia*, n.º 4, Lisboa, 1957; *O Filósofo Norteno Manuel Álvares*, sept. do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. XXIX, fascs. 3-4, 1964; *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1965; *Vernei e a Filosofia Portuguesa: no 2.º Centenário do Aparecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Braga, Livraria Cruz, 1946; *Verney e a Projecção da Sua Obra*, Lisboa, ICALP, 1980.

¹⁸ Veja-se, deste autor, as obras: *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, ICALP, 1982; *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, ICALP, 1985; *A História Natural em Portugal no Século XVIII*, [Lisboa], ICALP, 1987; *Actividades Científicas em Portugal no Século XVIII*, Évora, Universidade de Évora, 1996; *História do Ensino em Portugal: Desde a Fundação da Nacionalidade até ao Fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

da época, como é o caso de *Aspectos da Cultura Científica Portuguesa até 1772*, de Décio Ruivo Martins (Tese de doutoramento em História e Ensino da Física apresentada à Universidade de Coimbra através da Faculdade de Ciências e Tecnologia, 1997 – este trabalho trata sobretudo da contribuição de Teodoro de Almeida); *Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida*, de Francisco Contente Domingues (Lisboa, Colibri, 1994); *O Projecto Cultural de Manuel de Azevedo Fortes: Um Caso de Recepção do Cartesianismo na Ilustração Portuguesa*, de Luís Manuel A. V. Bernardo (Lisboa, INCM, 2005).

Importa ainda salientar outros trabalhos que se dedicam especificamente à reação pombalina contra os Jesuítas e onde se inserirá a propaganda política dirigida ao filósofo de Estagira. Dos investigadores que se têm dedicado a este assunto, destacamos Christine Vogel com o livro *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa* (Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017) e José Eduardo Franco com *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, em dois volumes (prefácio de Bernard Vincent, Lisboa, Gradiva, 2006-2007).

Este panorama dos trabalhos publicados demonstra sucintamente o interesse e a emergência que os estudos do período iluminista têm suscitado na academia. Contudo, encontramos um espaço ainda por habitar, onde pretendemos que o nosso contributo possa ocupar um lugar pioneiro. Na verdade, ainda que o antiaristotelismo surja pontualmente em diversos textos, como os que acabámos de enunciar, a verdade é que não corresponde ao tema principal destes autores. Isto implica que a primeira novidade do nosso trabalho seja reler os intelectuais setecentistas portugueses tendo como principal foco a resposta negativa que atribuíram a Aristóteles e ao seu legado. Além disso, parece-nos de particular relevância a relação que estabelecemos entre filosofia, ciência e propaganda política. Ao cruzar os dois tipos de discurso já apresentados, a reflexão que pretendemos encetar aponta para uma face do Iluminismo português ainda inédita, que se concretiza numa estratégia propagandística de legitimação das reformas já implementadas, mas carentes de enquadramento e fundamento. Na verdade, basta termos presente o incremento que a máquina pombalina conheceu depois da expulsão dos Jesuítas, em 1759, para percebermos que a prática do valido de D. José seguia uma linha de ação que se pautou inicialmente pela

criação e aplicação de leis, seguidas pelas obras de validação das mesmas (*e.g.*, depois da publicação da *Dedução Cronológica e Analítica*, entre 1767 e 1768, e do *Compêndio Histórico*, em 1771, são raras as normas legislativas que não os citam como prova).

3. ABORDAGENS E OPÇÕES METODOLÓGICAS

O caminho que escolhemos seguir para a análise dos autores portugueses de Setecentos selecionados tem como propósito fundamental salientar a perspetiva negativa, ou seja, aquela que recusa essencialmente a filosofia de Aristóteles. Esta motivação prende-se com dois aspetos principais: 1) o facto de o espírito da época ser avesso à tradição antiga e muito particularmente à escolástica, onde a autoridade do filósofo de Estagira surge de maneira proeminente; 2) a circunstância de a condenação plasmada nos textos normativos ou de propaganda exarados com a chancela do Marquês de Pombal revelar um repúdio visceral e uma vontade clara de erradicação deste legado antigo e medieval, enquadrada na política de combate direcionada aos Jesuítas e ultimamente concretizada com a sua expulsão, em 1759. Neste sentido, tomamos, antes de mais, como antiaristotelismo¹⁹ uma

¹⁹ É importante termos presente aquilo que entendemos por «anti», precisamente para esclarecermos que se trata de uma reação contra algo. Neste sentido, apartamos-nos do conceito de «não-aristotelismo» que se configura como uma abordagem que procura perceber os temas que não têm como base princípios aristotélicos. Foi neste sentido que o trabalho de Korzybski se evidenciou, fazendo até uma tabela com uma súmula de aspetos não-aristotélicos, formando um outro sistema filosófico-científico (Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 5.^a ed., Brooklyn, Institute of General Semantics, 1994). O facto de algo ser «não-aristotélico» pode significar que se debruça sobre temáticas que não foram investigadas por Aristóteles (são, por isso, não-aristotélicas), seja por não serem pertinentes na sua época ou, simplesmente, por ainda não terem surgido sequer no panorama da discussão filosófica ou científica. Dizer que algo é não-aristotélico não significa dizer que é oposto ao sistema do filósofo grego, mas apenas que decorre de questões que o procederam e inquietaram outros filósofos, podendo dar até uma noção de continuidade e originalidade posterior. É neste sentido que Mário Santiago de Carvalho parece tecer as suas considerações no artigo «Aos ombros de Aristóteles (sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)», *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 32, 2007, pp. 291-308. Em contraste, «a configuração ideológica das correntes *anti* assenta na escolha de um objecto de execração de uma personalidade político-religiosa, de um género sexual, de uma “classe” social (delimitada pelo seu perfil étnico-religioso), de um movimento político, ideológico, cultural... O alvo de suspeita, catalogado pelo estatuto de diferença em relação ao que se convencionou como norma social, passa a ser identificado como o inimigo, o diferente, o Outro. Transformou-se no alvo de desconfiança, de tal modo que importa combater, perseguir e erradicar.» António Marujo, José Eduardo Franco (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates, 2009, p. 16.

corrente de cariz filosófico, científico e político que se insurgiu contra a tradição de matriz aristotélica precedente e que recebeu, interpretou e divulgou a filosofia de Aristóteles, sobretudo desde a medievalidade, radicalizando o seu discurso no período iluminista.

Apesar dos temas mais ou menos específicos de cada área do saber que iremos abordar, existem três linhas de leitura sempre presentes e que servem como motivo elementar para a refutação das obras de Aristóteles:

- A tradição manuscrita do *corpus* aristotélico e a transmissão do mesmo através das traduções árabes a partir da Idade Média, tidas como negligentes e deturpadoras do sentido original pelos iluministas;
- A vetustade do próprio texto e das ideias nele transmitidas, tendo em conta os avanços e descobertas científicas decorrentes do século XVII, que levaram a mudanças de paradigmas e a assumir como inúteis ou obsoletas a grande parte das premissas aristotélicas;
- A interpretação escolástica do legado aristotélico, cuja repetição, tida como deturpada e veiculada através da técnica recorrente do comentário e disputa, apenas agravaria a perversão do texto original, ainda mais se tivermos em conta a aversão ao saber livresco e à autoridade representativas do período iluminista.

Na verdade, estes três aspetos colocariam, à partida, Aristóteles num plano bastante hostil ao seu estudo e compreensão. Contudo, este contexto foi particularmente intensificado durante a governação de Pombal, ao ser aquele filósofo incluído no rol de argumentos dirigidos contra os Jesuítas e engendrados por vários pensadores e legisladores da época. Precisamente por este motivo, optámos por não abordar autores jesuítas, não porque não tivessem uma atitude crítica em relação a Aristóteles (veja-se o papel de Inácio Monteiro²⁰), mas porque a reação do Marquês contra este legado grego serviu um propósito político na retórica de combate construída para expulsar os Inacianos e é nesta

²⁰ Sobre Inácio Monteiro, veja-se o trabalho de Miguel Corrêa Monteiro *Inácio Monteiro (1724-1812): Um Jesuíta Português da Dispersão*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

INTRODUÇÃO

circunstância que as leituras antiaristotélicas ganham contornos verdadeiramente intolerantes.

A divisão da nossa tese em duas partes responde a uma necessidade decorrente dos diferentes registos que fomos encontrando ao longo dos autores do século XVIII e que já reportámos. Por um lado, a crítica ao legado aristotélico, descrita mediante um discurso demonstrativo, onde se cria espaço para o debate de ideias, com a exposição e contraposição de argumentos de forma mais ou menos equilibrada, mais ou menos desenvolvida, e que traduz a discussão filosófica e científica que se vinha desenrolando desde o século anterior e que agora se consolida e estabelece. Por outro lado, um discurso radical, de cariz político e propagandístico, que visa criar uma imagem denegrada da figura de Aristóteles e dos seus intérpretes, cuja linguagem faz transparecer um tom acusatório e agressivo, não raras vezes encontrado noutros contextos pombalinos. Perante estes factos, a nossa opção surge naturalmente, tendo em conta o desígnio inicial de percebermos como foi recebido negativamente Aristóteles durante este período e, sobretudo, compreendermos as motivações que levaram ao seu silêncio depois da reforma da Universidade de Coimbra. Cremos que sem o ambiente contestatário no panorama filosófico-científico, que vinha já do século XVII, não haveria uma legitimidade quase imediata para *expulsar* dos estudos e da cultura portuguesa a tradição anterior. Acresce o facto de os Jesuítas serem acusados de conservar acriticamente e fanaticamente todo o legado dito ultrapassado da escolástica e de inspiração aristotélica, para percebermos que dificilmente se poderia manter qualquer vestígio que pudesse, ainda que simbolicamente, reportar àqueles religiosos.

A divisão em duas partes complementa-se por sua vez com a distribuição dos assuntos em cinco capítulos: três na primeira parte e dois na segunda. Na definição das linhas temáticas dentro de cada capítulo, optámos por usar a metodologia definida por Luís Machado de Abreu para os seus *Ensaio Anticlericais*, devido à proximidade na abordagem de uma corrente cultural que procura conceber um outro depreciativamente identificado. Com efeito, «foram considerados pertinentes para fundamentar a selecção temática efectuada os critérios seguintes: repetição do argumento em vários textos, sobretudo quando pertencem a autores diferentes; relevo que ao assunto é atribuído em cada escrito;

número de páginas que lhe é consagrado.»²¹ Das áreas do saber mais fortemente contestadas da filosofia aristotélica pelos autores que selecionámos para a primeira parte destacam-se a lógica, a metafísica e a física, revelando-se uma estreita ligação entre elas, em sintonia com as mudanças decorrentes da revolução epistemológica de Seiscentos. Optámos por não nos debruçarmos detalhadamente sobre outras disciplinas²², por motivos não só de coerência interna de toda a tese, mas também de economia, tendo em conta a possibilidade de dispersão a que os estudos aristotélicos são propícios devido à amplitude dos seus debates ao longo dos séculos. Quanto aos capítulos da segunda parte, assinalámos os aspetos que surgiram com maior ênfase da literatura pombalina na relação com a polémica antijesuítica, onde se inserem e fundamentam: a alegada influência de Aristóteles no retrocesso científico de Portugal e consequentes medidas legislativas para o contrariar; a perversão da moral cristã com base na introdução da filosofia aristotélica, provocando a derrocada dos costumes.

Para o estabelecimento do nosso *corpus*, procurámos seguir alguns critérios metodológicos, por forma a estabelecer um conjunto de obras suficientemente representativas do contexto e tema escolhidos, nomeadamente: 1) autores e obras do século XVIII, sobretudo a partir da década de 40; 2) testemunhos apenas impressos e publicados, por forma a serem mais facilmente distribuídos e o seu conteúdo divulgado, já que pretendemos ver de que maneira foi uma certa ideia disseminada, de tal forma que teve um impacto do ponto de vista prático nas orientações normativas do país; 3) obras predominantemente escritas em português, não excluindo, porém, alguns textos em latim, pela sua relevância; 4) autores e obras que tomamos como exemplificativos, tendo em conta a sua divulgação ou a influência que exerceram no seu tempo, recorrendo por vezes a outros testemunhos secundários, cujos indícios comprovam o que pretendemos demonstrar,

²¹ Luís Machado de Abreu, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004, p. 47.

²² O caso da ética mereceria estudo diferenciado, sobretudo na relação com a moral e a teologia, onde o seu debate foi mais aceso. Contudo, e apesar de reconhecermos a pertinência desta análise, procurámos não percorrer um caminho também ele muito disperso e complexo como é o da história da teologia e da sua relação com a filosofia aristotélica. Seria também interessante verificar a influência de Aristóteles na retórica e na poética, mas tal sairia também do âmbito da nossa tese, apesar de abordarmos alguns aspetos da retórica na sua relação com a lógica.

INTRODUÇÃO

no sentido de podermos verificar a aceitabilidade de um determinado argumento ou crítica num espectro mais alargado da cultura portuguesa.

A fixação das nossas fontes primárias teve como referência alguns estudos fundamentais, a saber: o terceiro volume da obra coletiva *História do Pensamento Filosófico Português*, dedicado às *Luzes*, sob a direção de Pedro Calafate (Lisboa, Caminho, 2001); a compilação de estudos existente na publicação coletiva e digital do Centro Virtual Camões intitulada *Filosofia Portuguesa*²³, coordenada também por Pedro Calafate, especialmente o capítulo «Sob o signo das Luzes», onde encontramos sùmulas biobibliográficas dos principais autores setecentistas portugueses; *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, de Amândio Coxito (Lisboa, INCM, 2006); *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)* de J. S. da Silva Dias (Porto, Campo das Letras, 2006); *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol. I – *Das Origens ao Marquês de Pombal*, de José Eduardo Franco (Lisboa, Gradiva, 2006).

Definidos os critérios usados para a organização da tese, importa enumerar cronologicamente, por autores e dividindo em duas partes, correspondentes à estrutura escolhida, as obras essencialmente usadas na nossa investigação.

Parte I

Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, Lisboa, Oficina de Jozé António Plates, 1744. Esta obra configura-se como o primeiro tratado sobre lógica escrito em português, por oposição ao latim recorrentemente usado pelos intelectuais à época. Além deste aspeto, já de si significativo, o pioneirismo de Fortes resulta do facto de ter escrito a «primeira lógica antiescolástica», como o afirma Banha de Andrade²⁴, marcando a sua modernidade em oposição ao tradicionalismo e formalismo da lógica antiga. Manuel de Azevedo Fortes é ainda considerado um dos introdutores e cultores da

²³ Pedro Calafate (coord.), *Filosofia Portuguesa*, Centro Virtual Camões, s. l. (ed. online disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu0.html>, acedido a 7 de maio de 2018).

²⁴ António Alberto Banha de Andrade, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1982, p. 203.

filosofia cartesiana em Portugal²⁵, trazendo também consigo o influxo da *Logique de Port-Royal*. Apesar da clara influência que as teses de Descartes tiveram nele, podemos aferir a partir da sua *Lógica Racional, Geométrica e Analítica* que Manuel de Azevedo Fortes foi também um eclético, confluindo nos seus escritos, e de forma mais evidente no que respeita à teoria das ideias, o sensismo de Locke com o inatismo cartesiano.

Luís António Verney, *Verdadeiro Metodo de Estudar para ser Util à Republica, e à Igreja Proporcionado ao Estilo, e Necesidade de Portugal*, 2 t., Valensa, Na oficina de Antonio Balle, 1746; *De Re Logica ad Usum Lusitanorum Adolescentium*, 2 vols., Romae, Ex typographia Palladis apud Nicolaum, et Marcum Palearinos, 1751; *De Re Metaphysica ad Usum Lusitanorum Adolescentium*, Romae, ex typographia Generosi Salomoni in foro S. Ignatii, 1753; *De Re Physica ad Usum Lusitanorum Adolescentium*, 4 vols, 3 t., Romae, ex Typographia Generosi Salomonii in platea S. Ignatii, 1769. A vida e a obra de Verney têm sido alvo de maior interesse académico, onde se destaca o trabalho de vulto de António Alberto Banha de Andrade. Para esta fase da nossa introdução, importa ter presente que o *Verdadeiro Método de Estudar*, publicado em 1746, se constituiu como um tratado pedagógico, com vista à renovação dos currículos escolares, e tendo como modelo práticas de outros países, desfasados positivamente de Portugal. Este empreendimento foi redigido no formato de cartas e assinado por um Barbadinho da Congregação de Itália, como estratégia de Verney para se manter no anonimato. Foi também alvo de algumas edições e ampla divulgação²⁶, já que o autor pretendia que as suas ideias pudessem ser implementadas no ensino. Uma das maiores falhas notadas por Verney

²⁵ Luís Manuel A. V. Bernardo refere que «[...] Azevedo Fortes foi não só o mais consistente seguidor de Descartes em Portugal, como o único detentor do que cabe designar como “cultura cartesiana”, novidade que, por si só, lhe conferiria um lugar ímpar no panorama cultural português [...]» «Fortes, Manuel de Azevedo», in Maria de Lourdes Sirgado Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016, p. 202. Veja-se ainda, do mesmo autor, a obra *O Projecto cultural de Manuel de Azevedo Fortes: Um Caso de Recepção do Cartesianismo na Ilustração Portuguesa* (Lisboa, INCM, 2005), onde analisa a vida e obra de Azevedo Fortes de uma maneira mais englobante e completa.

²⁶ Sobre as edições do *Verdadeiro Método de Estudar* e a sua divulgação, veja-se: António Alberto Banha de Andrade, *Bibliografia da polémica Verneiana (Livros Portugueses e Espanhóis)*, sept. de Brotéria, vol. 49, 1949; Idem, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1965, pp. 453-463; Maria Teresa Payan Martins, *Livros Clandestinos e Contrafacções em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, Edições Colibri, 2012, pp. 356-373. De referir ainda a síntese do projeto pedagógico-cultural verneiano apresentada por Banha de Andrade no livro *Verney e a Projecção da Sua Obra* (Lisboa, ICALP, 1980).

INTRODUÇÃO

na análise que faz de Portugal é a ausência de bons manuais escolares. Este facto impulsionou-o a escrever alguns dos registos que foram fundamentais para nossa pesquisa. De maneira sucinta e por forma a vermos a difusão que teve a sua obra, importa referir que:

- O *De Re Logica* conheceu cinco edições (Ex Typographia Palladis, Roma, 1751; Ex Typographia Generosi Salomonii, Roma, 1757; Ex Typographia Michaelis Rodericii, Lisboa, 1762; Ex Typographia Raymundiana, Nápoles, 1769; In Officina Vidvae Iosephi de Orga, Valência, 1769);²⁷

- O *De Re Metaphysica* foi editado por três vezes (Ex typographia Generosi Salomoni, Roma, 1753; In officina Benedicti Monfort, Valência, 1763; Ex typographia Michaelis Rodericii, Lisboa, 1765);²⁸

- Na descrição que faz do *De Re Physica*, Banha de Andrade dá conta apenas da edição de 1769, com pequenas variantes em exemplares consultados na Biblioteca Nacional de Portugal e nas de Roma, Nápoles e Génova.²⁹

João Baptista, *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata, quâ Experimentis, quâ Ratiociniis nuper Inventis à Joanne Baptista, 1 t., 2 partes, Ulyssippone, Typis Regalibus Sylviano, 1748.* A relevância destes volumes manifesta-se logo no seu título, já que é assumida pelo autor a intenção de recuperar a filosofia de Aristóteles, negligentemente interpretada pelos ditos peripatéticos mais recentes. A tentativa de conciliação de João Baptista, numa altura em que a disputa entre antigos e modernos era já evidente, demonstra um profundo sentimento antiescolástico, que se exprime numa vontade de afirmar novamente Aristóteles condenando os seus intérpretes.³⁰ As duas partes desta obra dedicam-se a matérias da lógica e da física, depreendendo-se que o autor teria escrito,

²⁷ Segundo Amândio Coxito, a edição de Nápoles será aquela que transmite o pensamento mais maduro do autor acerca da lógica. Cf. Amândio Coxito, «Introdução», in Luís António Verney, *Lógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 20.

²⁸ Cf. Amândio Coxito, «Introdução», in Luís António Verney, *Metafísica*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 18.

²⁹ António Alberto Banha de Andrade, *Verney e a Cultura do Seu Tempo*, op. cit., pp. 489-490.

³⁰ Cf. Maria Manuela Brito Martins, «O pensamento filosófico do Pe. João Baptista (1705?-1761)», in AA.VV., *Luís António Verney e a Cultura Luso-brasileira do Seu Tempo*, coord. de António Braz Teixeira, Octávio dos Santos e Renato Epifânio, Lisboa, MIL/DG Edições, 2016, pp. 284-305; J. Pereira Gomes, «João Baptista e os peripatéticos», *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc. 2, 1944, pp. 121-137.

ou teria a intenção de escrever, uma outra parte sobre a metafísica.³¹ Ainda assim, trata-se de um testemunho essencial para a receção do Estagirita neste contexto.

Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica*, Lisboa, Na impressão régia, 1751-1800. t. I-VI: ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas; t. VII: ou Diálogo sobre a Filosofia Racional, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas; t. VIII: ou Diálogo sobre a Metafísica, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas. Este grande empreendimento filosófico e científico veio a lume entre os anos de 1751 e 1800, sendo que os primeiros seis volumes seriam publicados em apenas onze anos, entre 1751 e 1762. Com efeito, Francisco Contente Domingues resume a cadência das publicações, que pode ser apresentada da seguinte forma: os volumes I e II foram publicados em 1751; o III no ano seguinte; o IV em 1757; o V em 1761; o VI no ano seguinte, em 1762; o VII em 1768; o VIII em 1792; o IX em 1793; e, finalmente, o X em 1800.³² Apesar de esta obra ser constituída por dez volumes, não aprofundámos a análise dos dois últimos, por se debruçarem sobre questões de religião e moral, afastando-se do nosso escopo. Contudo, para que tenhamos alguma noção do impacto que teve este projeto, podemos referir que os volumes I, II e VI conheceram cinco edições, enquanto os volumes III, IV, V, VII tiveram seis impressões, todas elas revistas e aumentadas pelo próprio autor. Além deste aspeto, a obra teve ainda traduções em Espanha e França.³³

Teodoro de Almeida concebe a sua *Recreação* em forma de *tardes*, onde estabelece um diálogo entre três intervenientes: Teodósio (o mestre e representante da filosofia mais recente), Eugénio (o discípulo) e Sílvio (a par de Teodósio, mas defensor da filosofia aristotélico-escolástica). Esta estratégia de organização interna dos seus escritos procura

³¹ Maria Manuela Brito Martins, *op. cit.*

³² Francisco Contente Domingues, *Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994, p. 45.

³³ Sobre o impacto de Teodoro de Almeida e da sua obra, veja-se: Carlos Fiolhais, «Os diálogos filosóficos do padre Teodoro de Almeida», *Limite: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonia*, vol. 11.1, 2017, pp. 89-110; Décio Ruivo Martins, *Aspectos da Cultura Científica Portuguesa até 1772*, Tese de doutoramento em História e Ensino da Física apresentada à Universidade de Coimbra através da Faculdade de Ciências e Tecnologia, 1997; Francisco Contente Domingues, *op. cit.*; Robert Ricard, *Sur la Diffusion des Oeuvres du P. Teodoro de Almeida*, sept. do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. IV, n.º 4, 1963.

INTRODUÇÃO

responder a dois apelos fundamentais: por um lado, opõe visualmente duas correntes de pensamento em sintonia com as querelas entre antigos e modernos; por outro, o tom pedagógico e coloquial atenta ao público selecionado, já que a recreação se dirige a *peessoas curiosas, que não frequentarão as aulas*.

Manuel Álvares, *Instrução sobre a Logica, ou Dialogos sobre a Filosofia Racional*, Porto, Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1760. Esta obra apresenta uma estrutura praticamente decalcada da *Logique de Port-Royal*, o que não deixa de ser pertinente para a nossa tese. Dividida em quatro conferências, aborda a questão das ideias, dos juízos, do discurso e do método através de um diálogo a duas vozes, onde Fábio ocupa a posição do mestre e Florêncio a do discípulo. A obra de Manuel Álvares «caracteriza-se pela tentativa de articular as novidades do pensamento moderno com as doutrinas da tradição católica»³⁴, publicando dois anos depois um outro texto intitulado *Historia da Creação do Mundo conforme as Ideias de Moizes, e dos Filozofos: Illustrada com Hum Novo Sistema, e con Varias Notas e Dissertaçoens* (Porto, Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1762).

António Soares Barbosa, *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1766. Esta obra evidencia-se por se configurar essencialmente numa exposição acerca do método a ter em conta nas várias disciplinas filosóficas. O próprio título deixa patente já um juízo de valor, ao destacar o *bom e verdadeiro gosto* na filosofia, que o autor fará questão de opor ao *mau gosto*, não raras vezes conotado com Aristóteles e os escolásticos.³⁵

Parte II

José de Seabra da Silva, *Dedução Chronologica, e Analytica*, 3 vols., Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768. Obra fundamental de legitimação do

³⁴ Gonçalo Pistacchini Moita, «Álvares, Manuel», in Maria de Lourdes Sirgado Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016, p. 39. Sobre este autor, veja-se também António Alberto Banha de Andrade, *O Filósofo Nortenho Manuel Álvares*, sept. do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. XXXIX, fascs. 3-4, 1964.

³⁵ Cf. Pinharanda Gomes, «António Soares Barbosa, um eclético temperado», in Idem, *Pensamento Português*, vol. VI, Braga, Editora Pax, 1992, pp. 21-33.

poder do rei e de Pombal, a *Dedução Cronológica e Analítica* inaugura uma nova historiografia, que procura rever o passado à luz do ideário regalista. Neste sentido e tendo em conta o projeto de propaganda política da época, o empreendimento de Seabra da Silva encontra nos Jesuítas a causa da ruína de Portugal. Tendo como ponto de partida esta ideia, a leitura da história é feita mediante um processo dicotómico, que distingue um *antes* próspero (que se situa imediatamente antes da chegada dos Jesuítas, em 1540) e um *depois* ruinoso, cirurgicamente localizado a partir de 1540. Composta por três volumes, a *Dedução* organiza-se da seguinte forma: uma primeira parte, que analisa politicamente a história desde o reinado de D. João III até à expulsão dos Jesuítas, a 3 de setembro de 1759; uma segunda parte, que se centra na nefasta ação dos Jesuítas no seio da Igreja, particularmente nos sistemas de fiscalização por eles instalados, como os da censura; e um terceiro volume, que compila uma série de documentos que serviriam de prova para as duas primeiras partes. A obra é concebida com um forte aparato crítico, precisamente para dar uma noção fidedigna de uma determinada imagem que se quer veicular. Apelidada por José Eduardo Franco como um dos «catecismos antijesuíticos», a *Dedução* foi amplamente difundida não só a nível nacional, mas também internacional, sendo traduzida para latim, italiano, francês, alemão e espanhol, além de ter tido um resumo em língua chinesa.³⁶ Interessa-nos conhecer particularmente o paradigma histórico estabelecido a partir destes volumes, não só para percebermos como é que Aristóteles pode ser implicado na propaganda pombalina e a relevância que a sua figura aí assume, mas também para seguirmos o estilo incriminatório da retórica de combate típica deste período. Uma vez divulgada, a *Dedução*, juntamente com o *Compêndio*, servirá de justificação para diversos textos legislativos, sendo profusamente citada em várias leis.

Regimento da Real Meza Censoria, Impresso nas Secretarias de Estado, 1768. A aprovação deste novo regimento visava transferir para o Estado a fiscalização de censura de livros e autores, secularizando assim um dos organismos fortes de vigilância, até então sob a alçada da Igreja. Ao anterior sistema censório tríplice, que distribuía a análise de obras

³⁶ Cf. José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, vol 1: *Das Origens ao Marquês de Pombal*, Lisboa, Gradiva, 2006, pp. 484-490. Veja-se ainda Christine Vogel, *op. cit.*

entre o Ordinário, a Inquisição e o Desembargador do Paço, conforme as competências de cada cargo, a reforma pombalina opõe um novo sistema, que converge para a nova Mesa. Este documento interessa-nos pelas novas normas que nele são instituídas e que os censores deveriam ter em conta no cotejo diligente dos livros. Parece-nos de especial relevo a castração intelectual que implicou para Portugal a fundação de uma nova instituição, em que o peso e o ideário político do Estado se evidenciam numa estratégia de controlo de poder³⁷.

Junta de Providência Literária, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuitas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por Eles Fabricados, Lisboa, na Regia Officina Typographica, 1771.* Obra essencial para a nossa tese, já que tem como fito a análise do plano pedagógico de Portugal, que levará à redação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra. A Junta de Providência Literária, criada para este efeito, procura avaliar o panorama da academia tendo como paradigma o mesmo tipo de discurso usado na *Dedução Cronológica e Analítica*, que imputa a um único fator a causa da decadência dos estudos.³⁸ O *Compêndio* é composto por duas partes e um Apêndice: a primeira parte descreve diacronicamente a decadência provocada pelos Jesuítas no ensino universitário; a segunda parte analisa especificamente os estragos implementados nos cursos de teologia, jurisprudência canónica e civil, e medicina; finalmente, o Apêndice compila vinte e duas atrocidades que resultam em prova legítima para fundamentar o sexto estrago apresentado na descrição do curso de jurisprudência, sob o título expressivo *Apêndice ao Capítulo Segundo da Segunda Parte para Servir de Suplemento ao Sexto dos Estragos e Impedimentos que a Sociedade Jesuítica Fez e Acumulou para Corromper e Impossibilitar o Estudo da Jurisprudência Canónica e Civil com a Introdução e Propagação da Moral de*

³⁷ Sobre a ação da Real Mesa Censória, veja-se a obra de Maria Adelaide Salvador Marques em *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa no Século XVIII* (Coimbra, Coimbra Editora, 1963); os dados trabalhados por Piedade Braga Santos em *Actividade da Real Mesa Censória – Uma Sondagem* (Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1983); e a recente análise documental de Rui Tavares em *O Censor Iluminado: Ensaio sobre o Séc. XVIII e a Revolução Cultural do Pombalismo* (Lisboa, Tinta da China, 2018).

³⁸ Cf. «Prefácio» e «Introdução» em José Eduardo Franco, Sara Marques Pereira (coords.), *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, Porto, Campo das Letras, 2008.

Aristóteles. Ora, o padrão da retórica contra o Estagirita estabelece-se precisamente nesta última parte. A importância deste Apêndice e do sexto estrago do curso de jurisprudência configura-se tal que, no mesmo ano de 1771, vem a lume uma publicação anónima que reproduz o texto daqueles excertos retirados do *Compêndio* e divulgados com o título expressivo de *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuitas: Manifesto Dolo, com Que a Deduziram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles; e Obstinação, com Que, ao favor dos Sofismas da Sua Logica, a Sustentaram em commum Prejuizo: Fazendo Prevaler as Impiedades daquelle Filosofo, Falto de Todo o Conhecimento de Deos, e da Vida Futura, e Eterna, contra a Escritura, contra a Moral Estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos Trinta e Sinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de Todos os Doutores Sagrados, Que Constituiram os Promptuarios da Moral Christã, Em quanto a não Corromperam Aquelles Malignos Artificios com Lamentavel Estrago das Consciencias dos Fieis*.

Junta de Providência Literária, Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados debaixo da Immediata e Suprema Inspeção de El Rei D. José I. Nosso Senhor, 3 livros, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772. Como já tivemos oportunidade de referir, a publicação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra representa para nós um marco basilar, já que neles as obras de Aristóteles deixam de ter qualquer relevância, ao contrário do que acontecia com os anteriores. Tendo como pano de fundo o panorama traçado tanto na *Dedução Cronológica e Analítica*, como no *Compêndio Histórico*, os Estatutos procuram reformar radicalmente os estudos maiores em Portugal, revelando uma séria preocupação relativamente ao método a implementar nas diferentes disciplinas e uma clara obsessão em eliminar qualquer vestígio do ensino precedente, tido como nocivo.³⁹

³⁹ Cf. Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.^a ed., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014; Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal: Desde a Fundação da Nacionalidade até ao Fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas pelas Atrocidades da Moral Jesuítica Que Foram Expostas no Appendix do Compendio Historico, e Deduzidas pela Mesma Ordem Numeral do Referido Appendix, para Servirem de Correção aos Abominaveis Erros, e Execrandas Impiedades daquella Pertendida Moral, Inventada pela Sociedade Jesuítica para a Conquista, e Destruição de Todos os Reinos, e Estados Soberanos, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772. A compilação das doutrinas descritas neste volume terá sido da responsabilidade de António Pereira de Figueiredo. Este novo trabalho, patrocinado por Pombal, visava complementar e desenvolver as atrocidades já apresentadas no Apêndice do *Compendio Histórico*, focando-se mais especificamente na corrupção de que a Igreja teria sido vítima pela ação dos Jesuítas, na implementação da sua moral de timbre aristotélico. Repete o número e a ordem das vinte e duas atrocidades, mantendo o tom acusatório e agressivo do *Compendio*.

Além destes testemunhos, usámos outras fontes coevas de forma mais periférica sempre que considerámos pertinente e necessário. Destas obras secundárias e complementares, damos conta na nossa bibliografia final.

Importa fazer uma derradeira nota quanto aos critérios de citação. Sempre que possível, usámos as edições mais recentes e atuais das obras destes autores, referenciando-as em nota na primeira ocorrência. A única exceção reporta-se ao primeiro tomo da *Recreação Filosófica* de Teodoro de Almeida, recentemente editado pelo Círculo de Leitores⁴⁰, porque citamos excertos de outros tomos da obra. Assim, por uma questão de coerência interna do mesmo autor, optámos por usar a grafia das últimas impressões, corrigidas e aumentadas pelo próprio oratoriano. Das obras escritas em latim, procurámos usar traduções credíveis, nomeadamente as edições bilingues vertidas e anotadas por Amândio Coxito e publicadas na Imprensa da Universidade de Coimbra, para a *Lógica* e a *Metafísica* de Verney. À falta de traduções, optámos por propor uma versão nossa em português, remetendo os excertos originais em latim para as notas para melhor

⁴⁰ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica Teodoro de Almeida*, vol. 29: *Primeiro Tratado de Física* (coord. de Carlos Fiolhais), Coleção Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa, dir. de José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais, s. l., Círculo de Leitores, 2017.

confrontação. Tal aconteceu com a *Philosophia Aristotelica Restituta*, de João Baptista, e o *De Re Physica*, de Verney.

Apesar de usarmos a norma ortográfica em vigor, não atualizámos as citações, mantendo as diferentes variantes mesmo nas transcrições de partes de estudos de autores contemporâneos. Da mesma forma, mantivemos o original de autores estrangeiros, exceto quando estivessem disponíveis traduções preferencialmente em português, conservando, nestes casos, a grafia dessa edição.

Ainda que não pretendamos um estudo comparativo, como se evidencia pela seleção das fontes primárias e pelo tema da tese que agora encetamos, não pudemos deixar de consultar e ler as obras de Aristóteles essenciais para a nossa investigação. Para o texto em grego, optámos pela edição crítica oxoniense, devidamente identificada na nossa bibliografia final. Quanto a traduções do Estagirita, preferimos as portuguesas, nomeadamente as que estão a ser publicadas sob a coordenação geral de António Pedro Mesquita na Imprensa Nacional-Casa da Moeda – projeto que em boa hora se iniciou –, e a de Pinharanda Gomes para o *Organon*. Quando não foi possível seguir uma edição portuguesa, usámos as traduções espanholas da Editorial Gredos incluídas na sua *Biblioteca Clásica Gredos*, uma coleção de referência para os estudos clássicos.

ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C. = antes de Cristo

cf. = confrontar

coord. = coordenação

coords. = coordenadores

dir. = direção

dirs. = diretores

ed. = edição / editor

e.g. = *exempli gratia*

fasc. = fascículo / fascículos

ICALP = Instituto de Cultura e Língua Portuguesa

INCM = Imprensa Nacional Casa da Moeda

introd. = introdução

org. = organização

orgs. = organizadores

op. cit. = *opus citatum*

p. = página

pp. = páginas

sept. = separata

s. d. = sem data

s. n. = sem nome

s. l. = sem lugar

ss. = seguintes

t. = tomo / tomos

trad. = tradução

vol. = volume

vols. = volumes

vs = *versus*

vv. = versos

PARTE I

**A FILOSOFIA SETECENTISTA EM PORTUGAL
E O DESCRÉDITO DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA**

Toda a erudição dos homens, sem o amor da verdade, não passa de vanglória, e o amor da verdade, sem erudição, erra. E assim estas duas cousas não devem andar separadas, porque só juntas compõem a verdadeira lógica, como diz um autor moderno.

*Manuel de Azevedo Fortes*⁴¹

Os autores de Port-Royal propõem-se ensinar não uma ciência, mas uma arte, por meio da qual poderia aprender-se, além das fórmulas verbais, a pensar melhor. Era esse sobretudo o seu lema. De facto, a lógica não é uma disciplina teórica, mas prática. E a sua finalidade não é dispensar de ajuizar por meio da aplicação mecânica de regras, mas, contrariamente, exercitar o juízo e torná-lo mais consistente. Por outro lado, essa disciplina tem aplicação em todas as circunstâncias da vida em que o homem se serve da sua razão.

*Amândio Coxito*⁴²

1. A LÓGICA SETECENTISTA E A CRÍTICA DA VERDADE

Herdeira de várias controvérsias precedentes que viriam a reconfigurar o seu estudo no âmbito da filosofia, a lógica setecentista em Portugal, «na esteira de Locke e, eclecticamente, na linha de Port-Royal, revelará desde o início uma feição fortemente psicologista, ligada ao estudo das funções e natureza das operações da mente, no âmbito do processo do conhecimento», como aponta Pedro Calafate⁴³.

Em termos genéricos, a figura de proa da lógica medieval foi Aristóteles, sobretudo nos escritos compilados no *Organon*, conhecido no Ocidente europeu

⁴¹ Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, Lisboa, Oficina de Jozé António Plates, 1744. Para efeitos de citação desta obra, usamos a edição atualizada: *Lógica Racional*, Apresentação de Pedro Calafate, Lisboa, INCM, 2002 (a epígrafe encontra-se na p. 50 desta edição).

⁴² Amândio Coxito, «Introdução», in Luís António Verney, *Lógica*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 6.

⁴³ Pedro Calafate, *Metamorfoses da Palavra: Estudos sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, INCM, 1998, p. 143.

totalmente apenas no século XII⁴⁴, sendo amplamente discutido e trabalhado nas escolas medievais e posteriormente combatido pelos modernos. Na sua tese de doutoramento apresentada em Madrid, Seisdedos Sánchez⁴⁵ dá conta de importantes passos já iniciados por quatro ilustres humanistas que antecipam a *revolução* filosófica que se deu no século XVII com Descartes, Locke e os filósofos de Port-Royal, que acabou por traçar o caminho de mudança de paradigma da lógica veiculada pela escolástica e fortemente contestada pelos autores de Setecentos.

Na perspetiva daquela autora, a crítica à linguagem confusa e obscura do texto aristotélico, encabeçada por Lorenzo Valla; a defesa incipiente, mas perspicaz, de uma metodologia científica rigorosa baseada na procura da verdade, pela mão de Rodolfo Agricola; a insinuação de um antiaristotelismo genuíno em Pedro Ramo, que intenta uma primeira depuração pedagógica de Aristóteles, mas não deixa de condenar o artificialismo da lógica do Estagirita; e, finalmente, a declaração do carácter instrumental da dialética e da retórica por parte de Francisco Sánchez evidenciam, antes da crítica cartesiana e lockiana, o vento de mudança no sentido de uma simplificação

⁴⁴ Alexandre Fradique Morujão, no seu verbete sobre a lógica integrado na enciclopédia *Logos*, recorda que o conhecimento completo do *Organon* potenciou uma renovação da disciplina, fundando mesmo a lógica medieval propriamente dita, ainda que não se limitasse a interpretar Aristóteles: «No séc. XII, com o conhecimento completo do *Organon* de Aristóteles no Ocidente europeu, graças à versão de traduções árabes e posteriormente feitas directamente do grego, temos o que os medievais designaram por *logica nova* ou *ars nova*, contraposta à L. do período anterior – *logica* ou *ars vetus*. Este segundo período é verdadeiramente o período criador da L. medieval.» Alexandre Fradique Morujão, «Lógica», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, col. 448. O mesmo autor sintetiza, noutro texto, aquilo que identifica como lógica ou analítica aristotélica: «Podemos caracterizar suficientemente o sistema lógico de Aristóteles, indicando os seguintes tópicos: em primeiro lugar, a lógica ou analítica aristotélica está subordinada à realidade; é o meio pelo qual o homem apreende, teoricamente, a essência das coisas. A forma exclusiva de o conseguir é utilizando o *juízo* ou *logos apophanticos*. Nele o sujeito recebe a iluminação do predicado graças à cópula *é*. O juízo patenteia, deste modo, uma verdade *intrínseca*, a primeira noção de verdade, fundamentada numa apreensão da realidade e presente em todos os juízos. A lógica ou analítica aristotélica é um sistema de juízos, cada um com a sua verdade intrínseca; dentro desse sistema pode-se demonstrar que um juízo se infere necessariamente de outros até chegar aos juízos que o Estagirita designa de “primeiros princípios”, que são indemonstráveis, pois não se apoiam em quaisquer outros, mas em si mesmos. Deste modo, temos um sistema dedutivo que origina o silogismo. Ao lado de toda a verdade *intrínseca*, apreendida das coisas, aparece uma outra verdade – a verdade *extrínseca*, na medida em que o juízo é verdadeiro, se for possível demonstrar que provém dos primeiros princípios. É uma verdade que só possuem alguns juízos, aqueles demonstráveis a partir de outros. Naturalmente os juízos que formam os primeiros princípios, fundados numa apreensão e não numa dedução, só possuem verdade intrínseca.

A lógica clássica é uma lógica filosófica, não é uma lógica autónoma em sentido moderno; encontra-se intimamente ligada a uma concepção sistemática que tem um profundo sentido ontológico e realista.» Alexandre Fradique Morujão, *Estudos Filosóficos*, org. e prefácio de Carlos Morujão, vol. II, Lisboa, INCM, 2004, pp. 45-46.

⁴⁵ María Carmen Virginia Seisdedos Sánchez, *Antiaristotelismo y Lógica en el Renacimiento: Humanismo y Retórica en el Renacimiento*, [s.l.], Editorial Académica Española, 2012.

utilitarista da lógica medieval. Importa reter que alguns dos temas encontrados no século XVII, e revisitados no século XVIII como assuntos já estabelecidos, como veremos mais à frente, estão plasmados nestes autores dos séculos XV e XVI, evidenciando em grande parte o carácter de rutura, por um lado, em relação à tradição antecedente, mas também de continuidade, já que a renovação da lógica acompanha o avanço científico que se vinha processando e que obrigava a uma reconfiguração dos sistemas estabelecidos, sem os obliterar completamente. Em linhas gerais, da crítica humanista à lógica de Aristóteles e àquela que a escolástica canonizou nas suas disputas resultam três aspetos fundamentais:

- a) Una concepción de la ciencia de la razón que abandona el ámbito de la lógica apodíctica y de la dialéctica entendida como arte de la discusión para convertirse en un instrumento de interpretación de lo probable, concebido como el mundo de la *res*.
- b) Una fundamentación fuertemente psicologista y gnoseologista de la dialéctica, de la que surgen nuevos problemas y nuevas evidencias, a la vez que nuevos puntos de reflexión, vedados a quienes habían seguido durante siglos y seguían aún entonces una lógica de corte aristotélico-escolástico.
- c) Una búsqueda de procesos organizativos del saber que va a dar origen a los primeros pasos de la problemática sobre el método, y que lleva aparejado una nueva actitud mental hacia la ciencia, que, desprendiéndose, de la orientación especulativa, tiende cada vez más hacia una concepción pragmática del saber científico.⁴⁶

Os humanistas críticos de Aristóteles, de que os quatro autores são representativos, começam, pois, por dar conta da distância que existe entre a dialética natural (que reporta às funções da razão natural) e a artificialidade/obscuridade da dialética aristotélica. Apontam também a confusão e desorganização do texto e do esquema da lógica peripatética, empolado pelas escolas e veiculado erradamente, por se ter desvirtuado a sua verdadeira finalidade enquanto disciplina. Com efeito, para estes autores, a dialética é um meio para o conhecimento dos objetos, mas Aristóteles terá caído no erro de a considerar o fundamento objetivo da verdade ou falsidade dos juízos científicos, algo que apenas outras ciências podem fazer (*e.g.*: a validade lógica de um silogismo confere-lhe apenas essa validade: o valor de verdade ou falsidade relaciona-se sempre com a realidade e não apenas com um exercício especulativo). Assim, a

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 392.

contemplação abstrata de conceitos, patente nomeadamente no estudo aturado dos absolutos, deixa de fazer sentido, na medida em que é apenas a realidade, mediada pela experiência, que sustenta o verdadeiro saber do homem.

A par destes dois pontos fundamentais para a crítica aristotélica – obscuridade da teoria e desorganização do texto –, acresce já a consciência das limitações do conhecimento humano para o estudo das causas das coisas e o estabelecimento definitivo da relação da lógica com as outras ciências como disciplina propedêutica do saber científico, conferindo-lhe um caminho mais metódico, pragmático e com uma finalidade utilitária que será fundamental na visão dos filósofos modernos seguintes. Este trilho, que se vem evidenciando paulatinamente e que separa a lógica da reflexão conceptual e abstrata dos termos, exaltando a experiência sensível como princípio de conhecimento, a par da assunção dos limites desse mesmo conhecimento, começa a delinear também a desvalorização da metafísica e a sua queda como ciência credível e útil do ser.

As descobertas de Copérnico e a revolução galileana do século XVII, para nomear em síntese as transformações que se operaram na astronomia e influenciaram o panorama intelectual a partir do século XVI, obrigaram os filósofos a pensar a maneira como o conhecimento é efetivamente adquirido. Foram, então, postos em causa os preceitos mais simples do papel dos sentidos, quando se revelou a inquietante capacidade de erro que os mesmos poderiam propiciar ao homem, sendo o exemplo mais gritante a imobilidade do sol por oposição à mobilidade da Terra. Ao espanto que fez acordar o primeiro filósofo para a consciência do que o rodeava, importava responder com o mesmo espanto em relação ao conhecimento do próprio homem, centrando-se a atenção, neste caso, nos mecanismos do saber humano. Quando Locke se propõe «investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do *conhecimento humano*, e quais são os fundamentos e graus da *crença*, da *opinião* e do *assentimento*»⁴⁷, volta a lente de foco filosófico para o próprio entendimento – antes de conhecer qualquer coisa, importa perceber como se conhece, para que esse conhecimento possa ser o verdadeiro conhecimento e não algo ilusório que perdue depois como um erro grave. No mesmo caminho se posiciona Descartes, que antes de Locke já tinha instituído a dúvida como elemento regular e fundamental para o saber verdadeiro. No entanto, ainda que ambos

⁴⁷ John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Introd., notas, coord. da trad. de Eduardo Abranches de Soveral, 2 vols., 5.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 21.

vejam na razão a faculdade por excelência do homem que o potencia para o conhecimento, divergem no seu conceito mais íntimo e na relação que razão e experiência têm na aquisição da verdade. Como lembra Nicola Abbagnano na sua *História da Filosofia*, para Descartes:

a razão é uma força única, infalível e onipotente: única, porque igual em todos os homens e possuída por todos na mesma medida; infalível, porque não pode enganar-se se seguir o seu método, que é único em todos os campos das suas possíveis aplicações; onipotente, porque extrai de si mesma o seu material e os seus princípios fundamentais, que lhe são «inatos», isto é, constitutivos. Para Locke, que se inspira em Hobbes, a razão não possui nenhum destes caracteres. A unidade da razão não é dada nem garantida, mas há que formá-la e garanti-la através de uma adequada disciplina. [...] É a acção condicionante da experiência que estabelece os limites do poder da razão e, portanto, em última análise, do uso que o homem pode fazer dos seus poderes em todos os campos das suas actividades⁴⁸.

A procura de conformação entre aquilo que se tomava como as operações naturais do entendimento e as técnicas de aquisição do conhecimento, que resultavam num exercício aturado dessas capacidades naturais do homem mediante um método determinado e eficaz, é o que dará um novo elã à lógica moderna, configurada nestes parâmetros como uma teoria do conhecimento focada obsessivamente na busca pela verdade. É com os eruditos de Port-Royal que se institui irremediavelmente a estrutura da lógica moderna plasmada depois nos autores portugueses, em sintonia com as quatro operações da mente. A publicação da *Logique du Port-Royal*, em 1662 (e ainda antes do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke), surge como síntese do processo de discussão filosófica que antecedeu e renovou o estudo da lógica, libertando-a do formalismo aristotélico, acusado de se dedicar apenas ao estudo do silogismo e das relações entre os termos, e da rigidez das *disputationes* e dos comentários medievais. A partir daí, «a lógica será canonicamente dividida em quatro partes, sendo a primeira dedicada ao estudo da origem e natureza das ideias, a segunda ao juízo, a terceira ao raciocínio, e a quarta ao método [...]»⁴⁹.

⁴⁸ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. 6, 5.^a ed., Lisboa, Editorial Presença, 2000, pp. 160-163.

⁴⁹ Pedro Calafate Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III: *As Luzes*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 197. Mais recorda Abbagnano: «Mas a diferença fundamental entre esta lógica e a tradicional reside no *objecto* que ela toma em consideração. A lógica tradicional tinha por *objecto* os *termos* ou os *sinais*, isto é, as palavras com os seus significados e as relações entre estes significados. A lógica de Port-Royal, ao invés, tem por *objecto* as *operações do espírito*: mais

Neste contexto europeu, os pensadores portugueses setecentistas não serão alheios a estas transformações e espelharão nas suas obras a discussão que se gerava em torno da disciplina que agora nos ocupa. Neste capítulo, veremos de que forma foi lido Aristóteles à luz da lógica moderna, devendo fazer-se desde logo uma diferenciação entre duas atitudes que caracterizaram a interpretação do Estagirita, à semelhança do que acontecerá em outras áreas do saber. Por um lado, existem autores que assumem uma atitude eclética relativamente à tradição antiga e moderna, ao reconhecerem o papel de Aristóteles no desenvolvimento da lógica, mesmo que de forma deficitária. Por outro, damos conta de testemunhos que acusam o mesmo filósofo de ofuscar o estudo da mesma lógica, contribuindo para a sua obstaculização ao longo dos séculos, prejudicando indelevelmente as demais ciências. Segundo estes últimos, o nefasto resultado da veiculação da lógica aristotélico-escolástica conheceria um revés apenas com os modernos, responsáveis por restituir à disciplina a sua verdadeira utilidade e funcionalidade.⁵⁰ A atitude eclética destes últimos reside, assim, na conciliação de várias correntes de pensamento modernas, reputando-se de nociva a quase totalidade da tradição aristotélica.

O valor da verdade, transversal ao discurso iluminista, encontra no estudo da lógica uma relevância premente, a par do ideário de racionalidade que à época se procurava entronizar. No que a Aristóteles diz respeito, verificamos que a crítica da altura reside primeiramente na própria tradição/transmissão do pensamento aristotélico

precisamente, do espírito enquanto pensamento, quer dizer, actividade cognitiva ou teórica. Estas operações são quatro: o *conceber*, que é a intuição das coisas que se apresentam ao espírito e dá lugar a ideia; o *julgar*, que consiste em unir ou desunir as ideias conforme concordem ou não entre si: a união constitui a proposição afirmativa, a desunião a proposição negativa; o *raciocinar*, que consiste em formar um juízo partindo de outros juízos; e, enfim, o *ordenar*, que consiste em dispor diversos juízos e raciocínios segundo um *método* (*Logique*, Discurso, I).» Nicola Abbagnano, *op. cit.*, vol. 6, 5.^a ed., Lisboa, Editorial Presença, 2000, p. 71.

⁵⁰ Pedro Calafate refere que, depois de Hume e de Locke, a lógica fica indelevelmente subordinada ao conhecimento empírico acerca do pensamento humano e é nestes termos que será assumida pelos autores seguintes: «Ao questionar-se sobre a natureza e o âmbito do nosso conhecimento, Locke virá propor uma abordagem genética, em que a psicologia se transformará em fundamento da crítica do conhecimento. Tratava-se, para Locke, de traçar e descobrir as operações e faculdades da mente no seu nascimento, progresso e gradual aperfeiçoamento [...].

O resultado foi a leitura do entendimento humano à luz de um espaço unitário, cujos elementos se organizam de acordo com normas específicas. A lógica tenderá, assim, a subordinar-se a este conhecimento empírico do pensamento humano, a aproximar-se de uma psicologia positiva, a transformar-se numa propedêutica geral, no sentido em que o estudo das operações da mente se transforma em condição preliminar de pesquisas ulteriores, em outros âmbitos disciplinares.» Pedro Calafate, *O Conceito de Natureza no Discurso Iluminista do Século XVIII em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, [s.n.], 1991, p. 57.

(argumento por si só válido para uma refutação liminar, segundo a maioria dos autores) e posteriormente na interpretação que o filósofo grego fez da lógica.

1.1. A TRADIÇÃO E RECEÇÃO DO *ORGANON*

O século XVIII sacraliza uma polémica anterior em torno da legitimidade das interpretações comentadas, características do ensino escolástico, que deveriam ser preteridas a favor das leituras dos textos originais dos autores em estudo. Na verdade, como sintetiza Silva Dias, «por sobre a diversidade de maneiras, o Humanismo apontava para a substituição dos glosadores pelos autores primitivos. Trouxe desse modo para o campo da cultura uma espécie de *livre-exame* de textos e de ideias, que pôs a investigação onde estava o comentário e a crítica no lugar do argumento»⁵¹. Neste sentido, as obras de Aristóteles representavam um problema evidente, alvo de severas críticas por parte dos filósofos modernos.

No caso particular da lógica, os testemunhos de Aristóteles considerados para comentário ou debate correspondem ao *Organon*, dividido em dezasseis livros, como prontamente esclarece João Baptista:

Esta parte da Lógica está reunida em dezasseis livros conhecidos e transmitidos por Aristóteles, dos quais os primeiros dois preparam o caminho para os outros, já que discorrem acerca do Verbo, do Nome, da Oração, e finalmente da Enunciação, tal como os elementos a partir dos quais resulta a Argumentação. Seguem-se outros dois, que estão inscritos nos Primeiros Analíticos, ou Analíticos Anteriores, e que tratam profusamente os silogismos segundo a forma, separando-se como é evidente da matéria. A estes seguem-se mais dois, que se dedicam à natureza da Demonstração, e atributos, são chamados os Analíticos Posteriores. Depois, os oito livros dos Tópicos, que todos eles se ocupam dos argumentos feitos a partir de matéria provável, transmitindo os lugares comuns (donde deriva o seu nome) a partir dos quais possam ser tirados argumentos para cada coisa a ser provada ou refutada. Finalmente, a Lógica Aristotélica fica completa com dois livros escritos sobre os Elencos Sofísticos, nos quais são expostos os lugares próprios para enganar, donde provêm os silogismos de tal modo dissimulados, que, ainda que

⁵¹ José Sebastião da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 58.

difiram muito da verdadeira forma, parecem, contudo, ostentá-la. É esta a lógica dita de Aristóteles.⁵²

O primeiro obstáculo que os iluministas colocam à leitura dos textos aristotélicos reside, desde logo, na maneira como estes manuscritos foram recebidos no Ocidente pelos medievais: indiretamente. As traduções árabes que revelaram inicialmente as obras do filósofo representam, por si só, um fator de afastamento e deturpação entre a obra assim lida e o pensamento de Aristóteles. Numa primeira instância, o problema dos escolásticos medievos estaria em terem herdado acriticamente esta tradição latino-árabe, em detrimento da leitura do original grego, confiando num débil trabalho de versão de uma língua noutra, já que era tomado como certo que os tradutores do Estagirita não o compreenderiam, nem teriam sido exímios na tarefa a que se propuseram. É esta avaliação negativa das versões latinas que leva Manuel de Azevedo Fortes a afirmar acerca da filosofia antiga que «devemos dizer que a vulgar filosofia que hoje se ensina nas escolas não é de Aristóteles, ou é adulterada, que degenerou da antiga sabedoria; e assim se não pode dizer platónica nem aristotélica a que tão longe se apartou dos vestígios e documentos que estes filósofos nos

⁵² «Pars haec Logicae continetur sexdecim vulgatis libris ab Aristotele relictis, quorum primi duo ad alios viam sternunt, dum de Verbo, Nomine, Oratione, ac tandem de Enuntiatione, tanquam de elementis, ex quibus Argumentatio efflorescit, exponunt. Sequuntur alii duo, qui inscribuntur Priorum Resolutoriorum, seu Prioris Analyticae; quique syllogismos secundum formam, à materia scilicet praescindendo, fusè tractant. Hos duo alii subsequuntur, qui Demonstrationis naturam, & attributa pandunt, ac Posterior Analytica nuncupantur. Tum octo Topicorum, qui toti occupantur circa argumentationes in materia probabili conficiendas, tradendo videlicet quaedam communia loca (unde & nomen traxere) ex quibus erui possint argumenta in quamcumque rem probandam, aut improbandam. Tandem Logica Aristotelica absolvitur duobus libris inscriptis, de Sophisticis Elenchis; in quibus aperiuntur quaedam loca ad decipiendum apta, unde scilicet profluunt syllogismi ita fucati, ut quamvis à verâ formâ longè abhorreant, eam tamen prae se ferre videantur. Haec est Logica, quae Aristoteli refertur accepta.» É importante notar que João Baptista se refere à parte da lógica que trata do silogismo, enumerando neste contexto o contributo inegável de Aristóteles, sem se referir à completude ou incompletude desse mesmo contributo para o cômputo da lógica renovada pelos modernos. João Baptista, *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata, quâ Experimentis, quâ Ratiociniis nuper Inventis à Joanne Baptista*, Pars I, Ulyssippone, Typis Regalibus Sylviano, 1748, pp. 1-2. Também Verney situa as obras do Estagirita nos seguintes termos: «No primeiro livro, denominado *Categorias*, ele trata dos assuntos respeitantes ao encadeamento das ideias das coisas. No *Peri Hermeneias* (um livro), examina a combinação dos termos e das palavras, que são necessárias para a formação das proposições. Nos dois livros dos *Primeiros Analíticos*, discorre genericamente sobre o silogismo. Nos dois livros dos *Segundos Analíticos*, estuda o silogismo demonstrativo. A estes, acrescenta os oito livros dos *Tópicos*, onde refere as sedes dos argumentos com base nas quais estes devem ser estabelecidos para demonstrar todos os assuntos prováveis. Os restantes são os dois livros dos *Elencos*, relativos aos estratagemas de que os sofistas se servem para seduzirem os outros. Estas matérias denominam-se “o *Organon* de Aristóteles”.» Luís António Verney, *De Re Logica ad Usum Lusitanorum Adolescentium*, 2 vols., Romae, Ex typographia Palladis apud Nicolaum, et Marcum Palearinos, 1751. Para efeitos de citação, usamos a edição bilingue de Coimbra: *Lógica*, introd. e trad. de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 71.

deixaram»⁵³. O mesmo autor reforça a ideia relativa a Aristóteles ao nomear depreciativamente dois dos seus mais célebres comentadores e tradutores árabes:

Avicena e Averróis, dois famosos médicos africanos, começaram a ensinar publicamente a filosofia de Aristóteles e a encheram de mil entidades quiméricas e supérfluas naquilo que não entenderam bem a mente de Aristóteles.⁵⁴

Azevedo Fortes alerta também para as mutações semânticas que as palavras foram sofrendo ao longo dos séculos, desde a Antiguidade à Modernidade, apontando este problema de concordância entre a palavra e o seu significado como um dos que suscitariam os maiores equívocos nas traduções do Estagirita. Na verdade, o conteúdo de vocábulos como «demónio», «heresia» ou «tirania» evoluiu desde os tempos antigos, propiciando diferentes interpretações nos autores que comentaram Aristóteles séculos depois da sua atividade filosófica e que, não considerando o dinamismo próprio das línguas naturais, confundiram e alteraram o pensamento original⁵⁵. É certo que o filósofo grego deixou textos de leitura difícil e confusa, mas este escolho procedente da escrita inicial terá sido exponencialmente intensificado com as versões incapazes dos estudiosos posteriores. Apesar disso, e correspondendo ao espírito eclético que revela, Azevedo Fortes não deixa de salientar que Aristóteles é perceptivelmente apelidado de «Príncipe dos Filósofos e de Filósofo, por antonomásia»⁵⁶ devido à dimensão e projeção do conjunto da sua obra.

Esta consciência de que a filosofia aristotélica recebeu o nome mais por convenção do que por fidelidade ao pensamento do seu autor levará João Baptista a encetar o projeto de lhe restituir a sua autêntica mensagem, propondo-se, por isso, a recuperar os textos antigos, sem desprezar alguns intérpretes que o poderão auxiliar neste processo⁵⁷. No prefácio à sua análise, o oratoriano assevera com espanto nunca ter

⁵³ Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 45.

⁵⁵ *Idem, ibidem*, pp. 45 e 46.

⁵⁶ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁵⁷ Tal como aponta Silva Dias, «A posição de João Baptista perante Aristóteles é a mesma de Azevedo Fortes. Crê, como este, que o aristotelismo autêntico tem muito pouco de comum com a filosofia dos chamados peripatéticos. A filosofia e a ciência posteriores ao Renascimento não só não se opõem, mas concordam com a lição correcta do famoso pensador helénico – diz ele. Tudo o que elas encerram de melhor já se contém em germe (*connatus atque adumbratio*) nos textos genuínos do Perípatos, desde que se interpretem sem prejuízos e se desenvolvam com os subsídios da cultura moderna.» José Sebastião da Silva Dias, *op. cit.*, p. 195. Veja-se também, na mesma obra e sobre estes assuntos, as pp. 194-199; sobre o ecletismo no século XVIII, veja-se, do mesmo autor, a síntese publicada sob o título *O Ecletismo em Portugal no Século XVIII: Génese e Destino de Uma Atitude Filosófica*, sept. da *Revista Portuguesa de*

considerado que «esta recente filosofia dos peripatéticos diferisse tanto da aristotélica, não tanto num ou noutro ramo, mas nas próprias raízes e nos princípios essenciais»⁵⁸. Com efeito, o ideário programático do pensador português fica manifestamente descrito na abertura da obra: para clarificar a discussão acesa que opunha antigos e modernos, João Baptista reclama para si «a obrigação de percorrer os monumentos da Antiguidade, os livros um pouco obscuros do próprio Aristóteles», numa tentativa de conciliação entre as duas correntes filosóficas, antiga e moderna, reconhecendo o seu valor e verificando se seria possível «iluminar a velha filosofia de Aristóteles com a nova e a razão, e a experiência, tanto quanto ela o permitir»⁵⁹.

Luís António Verney assume, por seu turno, uma postura mais radical e polemista, que caracterizou também as suas obras e motivou réplicas intensas por parte dos seus adversários⁶⁰. No seu *De Re Logica*, publicado primeiramente em 1751 com o objetivo de suprir uma das grandes lacunas apontadas pelo próprio no *Verdadeiro Método de Estudar*, de 1746 – a falta de manuais adequados para o estudo de várias disciplinas, nomeadamente a lógica –, o autor não poupará Aristóteles nas suas considerações. Começa por fazer uma síntese da história da lógica, conduzindo o leitor através de um périplo que tem início nos gregos e termina nos modernos. Neste percurso, as obras de Aristóteles foram alvo de adaptações e alterações logo com os primeiros cristãos da escola dos ecléticos em Alexandria, que tentaram conciliar a filosofia estoica e peripatética, triando as ideias antigas e moldando-as tendo em conta as que considerassem mais úteis para a sua causa. Assim, o estudo distanciado e próprio

Pedagogia, ano VI, 1972, e Maria del Carmen Rovira Gaspar, *Ecléticos Portugueses del Siglo XVIII y Algunas de Sus Influencias en America*, México, El Colegio de México, 1958.

⁵⁸ «Mirabar enim, hanc recentum Peripateticorum Philosophiam ab illa Aristotelia, non uno tantum alterovè ramo, non uno alterovè membro, sed ipsius radicibus, primisque capitibus longè discrepare.» João Baptista, *op. cit.*

⁵⁹ Inspirando-se na sentença de Cícero, quando afirma acolher a novidade, desde que frutífera, e conservar o que é antigo segundo o mesmo princípio, João Baptista enuncia a sua missão, nos termos por nós traduzidos e parafrazeados, logo no prefácio: «In id igitur mihi duxi enitendum, ut veterem Aristotelis Philosophiam novis & ratiociniis, & experimentis, quantum ipsa pateretur, exornarem. Ad quod necesse habui vetustatis evolvere monumenta, ipsiusque Aristotelis subobscuris libris, illustrioribus Expositoribus tamquam luminibus adhibitis, semel & iterum oculis lustrare, atque animo.»

⁶⁰ Veja-se, sobre este assunto, a obra de Banha de Andrade, nomeadamente: *Bibliografia da Polémica Verneiana (Livros Portugueses e Espanhóis)*, sept. de *Brotéria*, vol. 49, 1949; *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1965; *Vernei e a Filosofia Portuguesa: no 2.º Centenário do Aparecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Braga, Livraria Cruz, 1946; *Verney e a Projecção da Sua Obra*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1980.

de que uma obra deve ser alvo foi preterido a favor de uma atitude mais pragmática do que filosófica, na tentativa de a fazer corresponder a um determinado ideário da época.⁶¹

Seguindo depois a tendência de ver nos primeiros tradutores a inépcia para verterem para latim o grego do filósofo antigo, Verney aponta o momento das invasões árabes e do seu consequente domínio no Oriente, Hispânia e Norte de África como um dos mais obscuros na transmissão do pensamento aristotélico. Na verdade, afirma Verney:

E dado que eles [os árabes] desconheciam a língua e a história da filosofia gregas e estavam desprovidos de toda a capacidade de interpretar, interpretaram Aristóteles sem talento. Por isso, eles tornaram os livros do filósofo grego muito obscuros e depravados, e ainda mais obscuros por causa das suas interpretações inábeis.⁶²

De seguida, apresenta Verney a censura aos escolásticos na linha temporal com que constrói o seu discurso. Os medievais são retratados como sendo incapazes de ler os originais gregos e acusados de se fiarem nas traduções incompetentes dos árabes, orientando-se, escrevendo e comentando a partir de uma base já de si pervertida, o que punha em causa o critério de verdade que deveria nortear toda a atividade filosófica⁶³. Todavia, do outro lado da fronteira, Verney coloca personalidades que procuraram ler criticamente o legado de Aristóteles, numa tentativa de apreender o sentido fidedigno do texto e, nessa base de trabalho, avaliar a validade e utilidade do mesmo. Refere, pois, o nome de Pedro Ramo como o primeiro filósofo capaz de censurar os erros de Aristóteles, tendo conhecido consequências nefastas por essa tomada de posição. No entanto, apenas com a chegada do século XVII e com os esforços de Francis Bacon, Gassendi, Hobbes e Descartes é que a lógica receberia uma renovação mais consistente, culminado esse processo com os autores da *Arte de Pensar*. Ainda assim, e apesar das condenações à lógica peripatética que se vinham constituindo nos séculos anteriores,

⁶¹ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 81.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 85.

⁶³ Idem, *ibidem*, p. 75. Verney não deixa de atribuir a culpa de uma má receção das obras Aristóteles aos seus comentadores, ainda que seja em nota de rodapé e mesmo quando critica fortemente o filósofo grego. É interessante notar que reconhece o Estagirita como um homem do seu tempo permeável, depois a interpretações deficitárias: «Não desejo, caros jovens, que imputeis todos estes erros a Aristóteles, mas em parte ao seu método de filosofar e em parte às vicissitudes da sua época, bem como à ignorância e à cobiça dos homens, que ou ocultaram os livros do Filósofo ou os corromperam. [...] Advirto-vos para estas coisas a propósito do contexto da obra de Aristóteles. Na verdade, é incontestável para aqueles que se dedicam à história da filosofia [...] que pouco se encontra naqueles livros que não deva ser atribuído aos comentadores, tanto árabes como escolásticos.» Idem, *ibidem*, nota 34, p. 75.

para o Barbadinho, a correção definitiva da lógica verdadeiramente útil viria já com Locke e, depois dele, os autores do século XVIII⁶⁴, conclusão que não deixa de ser ilustrativa de um esforço de afirmação da sua própria época.

Teodoro de Almeida, que dedica um volume da sua *Recreação Filosófica* à Filosofia Racional, não deixa de veicular a mesma opinião relativamente a textos cuja transmissão poderá ter sido comprometida. Numa *tarde* dedicada às faltas exteriores à mente, mas passíveis de lhe toldar o entendimento e induzir o homem em erro, o autor refere precisamente os equívocos provenientes da «corrupção dos livros». Dando como (mau) exemplo a tradição manuscrita das obras de Aristóteles, argumenta que «nenhum homem prudente hoje se atreve a afirmar de certo o verdadeiro sentir de Aristoteles, porque as suas obras tiveram taes contratempos desde que elle as escreveo até que se traduzirão, e imprimirão, que, se o mesmo Aristoteles hoje ressuscitasse, e lesse os seus livros, se não entenderia com elles»⁶⁵. Neste sentido adverte que «*Não devemos crer logo francamente que tudo quanto vemos impresso com o nome de hum Author, foi dito por elle: convém certificar-nos que houve nisso prudente exame*»⁶⁶.

Os argumentos expostos repercutem-se em vários lógicos portugueses de Setecentos, que são unânimes em apontar o problema da receção obscura dos livros de Aristóteles, e, particularmente neste capítulo, daqueles que constituem o *Organon*. Estava em causa a aceitação ou recusa de uma tradição que, apesar do reconhecido valor, pela influência que tivera na cultura ocidental até então, não era, só por isso, efetivamente admissível. Numa atitude de manifesta crítica, tendo como orientação o critério de verdade que a razão ratificou no século XVIII, não era concebível receber essa mesma tradição sem a questionar e procurar nela aquilo que de útil poderia trazer ao pensamento filosófico. Os modernos cuja voz se erguia seriam, neste sentido, os restauradores da verdadeira filosofia, retendo da aristotélica o que estivesse em conformidade com a verdade, mas recusando liminarmente o que fosse demasiado sinuoso para servir algum propósito vantajoso.

⁶⁴ Em síntese, e fazendo o contraste entre os antigos e os modernos, conclui Verney: «Discorri até ao momento sobre a lógica desde os seus inícios até aos tempos actuais, tendo examinado quais os níveis que ela atingiu desde a extrema obscuridade até ao ápice em que agora admiramos a sua preponderância.» Idem, *ibidem*, p. 107.

⁶⁵ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Racional, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, t. VII, Lisboa, Na impressãõ régia, 1805 (sexta impressão), p. 181.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 181.

Esta postura de restabelecimento e recuperação de algo que se fora perdendo torna-se perceptível, particularmente se tivermos em conta o exemplo expressivo de João Baptista, que logo no título da sua obra deixa patente a vontade de reforma. Intitular um volume de *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata quò Experimentis, quò Ratiociniis* não deixa dúvidas quanto à intenção do autor: trazer para o ideário iluminista a filosofia antiga de Aristóteles, mas com a ilustração que só a experiência e a razão poderão asseverar. O passo primordial passaria pela releitura desafetada das obras de Aristóteles, reescrevendo-as sem o jugo pesado de uma tradição tida como nem sempre fiel ao filósofo grego.

1.2. A (IN)UTILIDADE DA LÓGICA ARISTOTÉLICA

Na sequência do que temos vindo a descrever, o estudo da lógica aristotélica é posto em causa pelos pensadores setecentistas, numa primeira instância, devido ao intrincado percurso que as obras tiveram ao longo de séculos de transmissão, nem sempre isento de erros e aporias, que dificultaram a leitura dos mesmos textos. Contudo, podemos afirmar que uma das maiores heranças de Aristóteles é precisamente o desenvolvimento do silogismo. A pertinência de estudar o autor grego reside na exposição de uma técnica de demonstração clara onde «os dois termos da conclusão se haviam de identificar com o meio termo»⁶⁷, sendo a verdade procurada por proposições e comparações que asseveram se o que se analisa se conforma ou refuta entre si, retirando daí as respetivas ilações. Para Manuel de Azevedo Fortes, este legado de Aristóteles é fundamental para o desenvolvimento da lógica, sem o qual os modernos não trilhariam os seus caminhos. O espírito conciliador patente no autor português justifica a aceitação dos autores antigos, e particularmente de Aristóteles, como vai reconhecendo ao longo da sua obra, sem os quais não teria sido possível uma diferente perspectiva e renovação da disciplina, perpetrada no seu tempo. O valor de utilidade dos que o antecederam reside, portanto, numa espécie de evolução contínua do conhecimento humano, que, de forma progressiva e gradual, vai dotando o homem de novas informações, permitindo o avanço científico com a refutação de ideias anteriores

⁶⁷ Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 43.

que poderiam revelar-se obsoletas, mas ainda assim contribuindo para a evolução desse mesmo conhecimento. Num trecho particularmente expressivo, que traz à cena a imagem célebre do anão aos ombros do gigante⁶⁸, Manuel de Azevedo Fortes refere-se à vetustade dos modernos em relação aos antigos, justamente por lhe ser cara a noção de herança, fundamental para o desenvolvimento científico:

Também não podemos negar que os modernos têm adiantado o nosso conhecimento, de sorte que no século passado a esta parte se tem feito nas ciências maior progresso do que em todos os mais séculos que tinham precedido. Porém, foi aproveitando-se do que os antigos lhe haviam ensinado, e quando queiramos dar aos antigos o título de gigantes, e aos modernos de pigmeus, é certo que um pigmeu sobre os ombros de um gigante alcança mais longe com a vista e, em certo modo, os modernos são os antigos, porque o mundo era mais moço quando os antigos escreveram.⁶⁹

É neste sentido de dívida relativamente a um património anterior que Verney reconhecerá Aristóteles como o «criador» da «arte lógica»⁷⁰, não o poupando, porém, a duras críticas, reduzindo a pertinência do estudo do filósofo grego ao facto de a sua lógica ter «como escopo a construção do verdadeiro silogismo»⁷¹, sintetizando deste modo o conteúdo das obras agrupadas no *Organon*. Porém, atente-se que, segundo Verney, Aristóteles não ensina como se conhece verdadeiramente cada coisa e como se evitam os erros, usando antes vocábulos que prefere e define a seu jeito, construindo assim um discurso tortuoso e imperceptível. Neste sentido, o Barbadinho aponta para o facto de o filósofo grego ter empregado em vários contextos palavras homógrafas ou

⁶⁸ Esta imagem, recuperada por Manuel de Azevedo Fortes e que pode ser usada como uma espécie de refrão científico, dando conta da consciência histórica e do valor da tradição, é atribuída a Bernardo de Chartes, filósofo do século XI, tendo sido reproduzida na Modernidade por vários autores, nomeadamente Francis Bacon e Isaac Newton. No caso de Portugal, já o Padre António Vieira tinha usado a mesma ideia para reportar que o conhecimento não nos é dado todo de uma vez, mas depende do tempo para se formar e desenvolver. Podemos ler no seu *Livro Antepimeiro da História do Futuro*: «Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós pudéramos ver sem eles, mas nós, como viemos depois deles e sobre eles, pelo benefício do tempo vemos hoje o que eles viram, e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último e estar em cima dos demais, para que dele se possa alcançar o que dos outros se não alcançava.» António Vieira, *Obra Completa*, dir. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate t. III: *Profética*, vol. I: *História do Futuro e Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*, coord. e introd. de Pedro Calafate, s. l., Círculo de Leitores, 2013, p. 147. Neste sentido, os modernos seriam mais antigos, porque sobre eles tinha corrido mais tempo, tal como Manuel de Azevedo Fortes refere no trecho que agora citamos.

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 42.

⁷⁰ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 69.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 71.

variações lexicais para exprimir a mesma ideia (algo que dificulta a leitura e poderá propiciar interpretações diversas) e, o que é mais gravoso, «alterou e deturpou as opiniões dos antigos filósofos para mais facilmente se assenhorar das suas doutrinas»⁷². Revela também a inutilidade dos assuntos tratados, uma vez que muitos deles são do conhecimento geral pela experiência quotidiana e não necessitam de tratamento diferenciado ou de estudo específico. Finalmente, alega Verney que o Estagirita se preocupou apenas com a disposição das proposições em detrimento da procura da verdade, estabelecendo «extensas e intrincadas regras sobre silogismos» com palavras dúbias. Por tudo isto, acaba por não se demonstrar no texto antigo a utilidade da lógica, resultando apenas numa «arte de sofismar e de seduzir o opositor.» Em suma, para o autor português, Aristóteles limitou-se ensinar «a discorrer, e escreveu sobretudo uma gramática filosófica e não uma arte de raciocínio»⁷³.

Esta depreciação da lógica aristotélica ganha especial relevância com Teodoro de Almeida, que dedica uma parte da sua *tarde* introdutória a discorrer sobre a «inutilidade da Logica dos Antigos». A organização do seu diálogo, composto por três personagens, em que uma personifica o próprio autor (Teodósio), outra a filosofia antiga (Sílvio) e uma terceira o discípulo ávido pelo saber (Eugénio) torna o confronto de perspectivas visual e claramente delimitado. Na verdade, a lógica serve a todas as pessoas sem exceção, pois orienta o bom raciocínio, munindo o homem de ferramentas capazes para evitar os erros, sendo esta a sua principal e quase única utilidade. Se a lógica não assistir à verdade, permanecendo apenas num palco de disputas que consistem em discorrer por discorrer sem ter como fito a obtenção de algo útil, de nada

⁷² Idem, *ibidem*, p. 71.

⁷³ Verney vinca a falência da lógica de Aristóteles a vários níveis, rematando com a declaração de inutilidade do estudo aturado do filósofo grego. A expressividade do Barbadinho destaca-se com a afirmação de que, mesmo que se estude ao pormenor a obra de Aristóteles, de nada serve esse exercício, porque não estão lá os verdadeiros preceitos da lógica e o método para atingir a verdade, nem a obra se apresenta organizada de forma eficaz e clara para que dela se possa tirar proveito: «Em resumo, Aristóteles apenas ensinou a discorrer, e escreveu sobretudo uma gramática filosófica e não uma arte do raciocínio. Ele ensinou muitas coisas, nomeadamente a tomar cautela com algumas argumentações importunas dos sofistas da sua época. Porém, em parte alguma ele ensinou a ajuizar e a raciocinar convenientemente e com método. Na verdade, ele não aplanou o caminho pelo qual pudéssemos chegar ao conhecimento das coisas e obter muitos conhecimentos dessas mesmas coisas conhecidas com muita clareza, como seria próprio de um lógico. Ele deveria ter disposto as ideias que possuímos, verdadeiras ou falsas, segundo uma determinada ordem, distingui-las pelos seus nomes e inferir certos conhecimentos de outros com base em certos princípios para não enganar quem deduz. No entanto, isso pode fazer-se muito bem, mesmo que o lógico conheça o assunto imperfeita e confusamente e seja induzido em erro quando conhece. Portanto, não há ninguém que – embora tenha revolvido constantemente toda a lógica de Aristóteles até à náusea – possa pensar estar munido dos auxílios com os quais, estabelecida uma matéria para sobre ela discorrer, tenha à disposição todos os assuntos.» Idem, *ibidem*, pp. 73-75.

serve esse exercício por se revelar estéril.⁷⁴ Mesmo quando Teodoro usa Sílvio para se referir à lógica aristotélica como seu defensor, não deixa de recorrer à ironia, tornando um argumento aparentemente favorável num absolutamente reprovável à luz do ideário iluminista, pelo esvaziamento de sentido na prática de disputa (tida aqui como manha) filosófica:

Essa he a maior destreza do verdadeiro Filosofo [entenda-se, na sequência do texto, que a destreza aqui descrita é a de enredar os outros em enganos]. Olhai, tres fins me ensinavão a mim, que havia no argumentar; e não sei se me dizião que isto he de Aristoteles. Hum era fazer negar o concedido; outro fazer conceder o negado; outro obrigallo a dizer um impossivel.⁷⁵

A principal querela contra a utilidade ou inutilidade da lógica aristotélica prendia-se com o facto de o filósofo antigo se ter detido mais na explicação da validade de um silogismo (na sua parte formal, expressa essencialmente na disposição de proposições e independentemente da verdade/falsidade da sua conclusão), do que na obtenção de uma demonstração a partir de duas premissas em que pelo menos uma tivesse de ser verdadeira para produzir um juízo verdadeiro e, nessa medida, útil. Alguns autores portugueses inscrevem-se mesmo numa corrente que vê em Aristóteles um mestre do erro, usando a sua lógica para ensinar a enganar, mentir e ludibriar o outro, vendo nele o mentor de uma disciplina perniciososa. Para melhor ilustrar este aspeto e dar conta da ênfase colocada na questão da verdade/utilidade da lógica para os modernos, parece-nos pertinente transcrever um passo em que o confronto entre Sílvio (tido sempre como arauto da filosofia antiga) e Teodósio se torna mais aceso, onde se confirma que a filosofia racional veiculada pelo primeiro, e pela tradição antecedente, nada mais ensina do que a mentir, na medida em que transmite falsidades. Interessante é ainda notar que, perante a grave acusação de Teodósio, responde Sílvio com a «delicadeza do engenho» ao serviço de uma prática tida como danosa:

Silv. Filósofos tenho eu encontrado de tão agudo engenho, que se quiserem, vos hão de obrigar a conceder a cousa mais manifestamente falsa. De sorte que haveis

⁷⁴ Nas palavras de Teodósio, «não fatigueis a vossa cabeça com a Logica que aprendeo Silvio, porque pela sua mesma confissão só serve para disputar, e armar huns taes sofismas, que na cousa mais certa, e palpavel fica hum homem tão embaraçado, que não póde sahir do labirintho.» Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, pp. 9-10.

de estar certíssimo de huma cousa, e taes discursos vos hão de formar, que vós negueis isso mesmo, de que estais certíssimo. Bem vejo que a isto poucos chegam; mas assim deve ser, porque em qualquer sciencia poucos são os que chegam á sua ultima perfeição.

Teod. E por este discurso vos quer Silvio insensivelmente persuadir, que a ultima perfeição da Filosofia Racional, a que poucos chegam, he saber mentir, enganar, e fazer errar os outros, que sinceramente querem ir caminho direito para a verdade. Não permita Deos, Eugenio, que vós chegueis nunca a tal perfeição.

Silv. Vós não podeis negar, que niste he que se vê a delicadeza do engenho.

Teod. A delicadeza do engenho, a perfeição da Filosofia Racional está em descobrir a verdade occulta, quando ella parece que estava lá escondida nos profundissimos seios da natureza.⁷⁶

De forma mais isenta se exprime João Baptista quando se refere ao silogismo, reconhecendo logo a sua utilidade e colocando a questão da verdade ou falsidade não na essência do mesmo silogismo, cujas regras foram sabiamente transmitidas por Aristóteles, mas na qualidade accidental da matéria que o compõe, na medida em que as proposições são verdadeiras ou falsas mediante a conformidade delas com a realidade do que é afirmado/negado. Neste sentido, ainda que Aristóteles tenha identificado os vários tipos de silogismo, incluindo os falsos, e se tenha dedicado também à sofística, isso não significa que tenha ensinado uma técnica de falsear, mas apenas as regras de demonstrar patentes na arte silogística – a verdade ou falsidade dela é algo que lhe é accidental⁷⁷. Já Manuel de Azevedo Fortes expõe sete modos assinalados pelo filósofo grego para a construção de discursos mal formados, mas com o sentido de prevenir o leitor para a possibilidade desses mesmos discursos, por forma a evitá-los⁷⁸. A diferença entre estes últimos autores e outros como Teodoro de Almeida e Verney reside na intencionalidade atribuída a Aristóteles. Para os primeiros, a «arte de sofismar», produzindo silogismos falaciosos, foi desenvolvida por Aristóteles como alerta para a possibilidade de se conceberem argumentos viciosos com aparência de verdadeiros, podendo assim apartar-se deles. Da mesma maneira que um físico faz do exercício

⁷⁶ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 357-358.

⁷⁷ Vejam-se as considerações de João Baptista acerca da falsidade ou verdade das proposições que compõem os silogismos (João Baptista, *op. cit.*, p. 242 e ss.).

⁷⁸ «Os sofismas são uns argumentos viciosos e falsos, que os homens fazem por falta de saberem as regras do verdadeiro discurso; porque sabidas as três regras que ficam dadas no capítulo precedente, é o que basta para conhecer os sofismas; porque com elas se não conformam; e é a razão por que os filósofos modernos não tratam em particular os sofismas; e nisto lhes não acho razão; porque os que sabem as diferentes causas por que os argumentos ou silogismos são viciosos alcançam mais facilmente o meio de os evitar e de não cair nos seus erros. Aristóteles assina sete modos de mal discorrer e concluir.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 178.

experimental o treino para se aperfeiçoar, um filósofo tem de conhecer os escolhos do discurso falso para poder identificá-los e contorná-los ou expô-los. Já para o outro grupo de pensadores, a finalidade de Aristóteles em dar conta desses mesmos sofismas e o desenvolvimento que lhes confere nos seus escritos demonstram o propósito de construir eficazmente uma mentira, por forma a difundir-la mais facilmente usando a disposição do silogismo como ferramenta de falsidade.

Se, por um lado, existe um reconhecimento da sistematização daquilo que Aristóteles transmitiu sobre a composição do silogismo, sendo este aspeto específico tido quase unanimemente como positivo, por outro é assinalado o facto de essa mesma obra ter sido transmitida de maneira confusa e indireta, com vocabulário pouco claro e, por isso, pouco conforme aos paradigmas iluministas que se erguiam. Mais ainda se acentua a distância que separa os que veem a utilidade dos que apontam a inutilidade da lógica de Aristóteles quando o mesmo legado filosófico representa, para uns, uma forma de evitar o erro e, para outros, uma espécie de tratado de bem enganar. Tendo em conta a renovação da disciplina pelos modernos, sobretudo depois de Port-Royal, o estudo da lógica aristotélica resulta num diminuto benefício, senão mesmo nulo, em relação ao que se teria pela erradicação de Aristóteles do ensino. A substituição de obras tidas como obscuras e falaciosas por manuais breves e claros representa, para a maioria dos autores portugueses, um ganho maior do que a manutenção de um legado dúbio, mesmo que possa ter sido importante em algum tempo. Com efeito, ainda que se possa considerar a utilidade da lógica aristotélica no desenvolvimento das técnicas do silogismo, isso não implica que se venha a tornar obsessiva a sua presença no estudo da disciplina, como teria sido prática regular dos peripatético-escolásticos. Por isso mesmo, a ausência de Aristóteles em documentos normativos de primordial relevância para a academia, como o são os *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, é por si só expressiva, tanto quanto seria a sua nomeação recorrente nos estatutos anteriores, precisamente pelo sentimento inverso.

1.3. O ÂMBITO DA LÓGICA E O SEU OBJETO

Genericamente considerada, a lógica é definida, antes de mais, como a disciplina reguladora das operações do entendimento, que, devidamente ordenadas e orientadas,

permitem conduzir a razão de forma a evitar erros e a desvelar a verdade, sendo por isso essencial para todas as ciências como prática de investigação e de transmissão do conhecimento. Nesta ordem de ideias, João Baptista começa por caracterizar a lógica a partir de uma noção mais ou menos consensual para os filósofos e que a toma, precisamente, como uma faculdade natural que governa as funções da mente, regula e se ocupa dos modos de discorrer, por forma a munir a mente de instrumentos que permitam investigar o desconhecido, apartando-a do perigo dos equívocos⁷⁹.

A lógica como arte ou disciplina lecionável é, no entanto, posterior à capacidade natural de o homem perceber as coisas que o rodeiam. Neste sentido, existe uma característica com a qual nascemos e que nos habilita a perceber, ajuizar e discorrer sobre os objetos sem necessitarmos de qualquer treino ou exercício extrínseco. Todos os homens têm por natureza a faculdade de apreender os objetos, a menos que algum dos órgãos concebidos para o efeito se tenha desenvolvido com alguma deficiência. Para Manuel de Azevedo Fortes, esta mesma «disposição» inata corresponde àquilo em que consiste a lógica natural, por oposição à artificial⁸⁰. Assim, dotados dos cinco sentidos e usando o nosso entendimento, naturalmente percebemos, *e.g.*, que somos compostos de alma e corpo (já pela fé ou revelação, perceberemos que essa alma é espiritual e imortal). Contudo, como os nossos sentidos podem ser permeáveis ao erro, tal como o nosso entendimento, dominado pelas paixões a que o homem se tornou vulnerável após o pecado original, pode submeter a razão ao jugo do engano, é necessário exercitar a mente para capacitá-la de normas de modo a evitar esses mesmos problemas.⁸¹ Torna-

⁷⁹ João Baptista, *op. cit.*, p. 1.

⁸⁰ «A lógica natural são aquelas disposições com que nascemos para perceber ou entender as cousas que tratamos, fazer delas juízo e discorrer sobre as suas propriedades, segundo as ideias que temos das cousas que tratamos.

Desta sorte, e naturalmente, percebemos o Sol, a Lua e as estrelas pelas ideias que formamos destas cousas e julgamos se são boas ou más, afirmando ou negando, e discorremos sobre as suas qualidades, inferindo umas das outras, como de ser o Sol formoso e luzido, tiramos por consequência que é agradável. E estas são as três primeiras operações do nosso entendimento, *perceber*, *julgar*, e *discorrer*, e sucede haver homens que naturalmente discorrem muitas vezes em certas matérias com maior certeza do que aqueles que têm aprendido as regras e preceitos da lógica artificial.» Manuel de Azevedo Forte, *cit. op.*, p. 57.

⁸¹ Manuel de Azevedo Fortes coloca no pecado original a causa das debilidades do entendimento. Além disso, é interessante notar que, também por essa falta primordial, existe uma espécie de hierarquização das capacidades cognitivas com que naturalmente se nasce. Depois da falta de Adão e Eva, não só perdeu o homem a sua clareza de pensamento, mas também toda a perfeição do entendimento, que, sendo inicialmente a mesma para todos, conferia aos homens um estatuto de igualdade, nesses termos. Assim, existem naturalmente homens mais aptos para as ciências do que outros. Leia-se nas palavras do autor a confirmação da natural desigualdade dos homens, patente também em autores como Ribeiro Sanches, que intentam uma reforma pedagógica mais profunda, mas diferenciada e adequada ao que à época se considerava serem as capacidades inatas de cada um: «O nosso entendimento, depois do pecado dos

-se, então, manifesta a pertinência da lógica artificial, que consiste num conjunto de regras que se foram estabelecendo ao longo do tempo, através da experiência humana (tentativa e erro), de modo a aperfeiçoar «as operações do nosso entendimento», tendo como finalidade a dissipação do engano em prol da verdade⁸².

Manuel Álvares, que cria um diálogo entre Fábio (um solitário ilustrado que se enfada da vida da corte e se dedica aos estudos) e Florêncio (um companheiro de Fábio e que se interessa pelas letras) na sua *Instrução sobre a Logica*, frisa a diferença entre as capacidades naturais e o desenvolvimento de técnicas que permitem prescrever «utilísimos preceitos próprios para evitarmos os erros do nosso entendimento»⁸³, concluindo assim que o «artifício da Logica consiste n'uma distincta applicação das leys da nossa mesma natureza»⁸⁴. A noção que se implementa é a de que será possível aperfeiçoar as operações regidas pela mente através de um treino orientado para o bom uso da razão. Neste sentido, a vantagem de estudar a lógica é estendida a qualquer pessoa e não apenas aos filósofos, cientistas ou ao corpo mais restrito da academia. Um homem menos exercitado torna-se mais vulnerável à falsidade, mesmo nas pequenas ações rotineiras do dia a dia, pois todos pensam, julgam, discorrem e transmitem as suas ideias. Em suma:

A Logica he uma Arte, que dirige as operaçens da nossa mente, mostrando-nos o caminho, que devemos seguir para alcançar a verdade. Trata das nossas *idéas*, *juizos*, e *discursos*: declara o *methodo*, com que devemos aprender qualquer

nossos primeiros pais, perdeu o conhecimento claro que tinha, e o amor da verdade e do legítimo bem e ficaram as nossas paixões dominando sobre a razão. Daqui nasce a imperfeição com que entendemos e percebemos as cousas, formamos sobre elas juízo e sobre elas discorremos naturalmente, porém, com grande desigualdade, porque uns têm maior compreensão e penetram melhor os objectos que consideram, outros têm grande agudeza de entendimento e ainda em muito pouca idade admiram no modo exacto com que discorrem e falam em certas matérias, e outros finalmente, são naturalmente rudes e tardos em perceber as cousas, sem penetração ou compreensão alguma. E estes são menos próprios para as ciências.» Idem, *ibidem*, p. 58.

⁸² «A lógica artificial é uma arte que, com várias regras e preceitos, dirige e aperfeiçoa as operações do nosso entendimento, ou, também, é um sistema de reflexões sobre as nossas ideias.

Destas reflexões nasceram as regras da lógica artificial, porque, reflectindo os homens sobre si e vendo que umas vezes acertavam e erravam outras, foram estabelecendo as regras a que deram o nome de lógica artificial.» Importa notar aqui, porque Manuel de Azevedo Fortes assim faz, que a lógica trabalha não sobre um objeto sensível, mas a partir das nossas ideias. O reforço do papel do entendimento é essencial para se perceber o designio da disciplina – se a apreensão da realidade depende dos sentidos, é no entendimento que a informação se organiza e concretiza em conhecimento. Idem, *ibidem*, p. 61.

⁸³ Manuel Álvares, *Instrução sobre a Logica, ou Dialogos sobre a Filosofia Racional*, Porto, Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1760, p. 13.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 15.

ciencia: descobre os erros, e enganos, em que quotidianamente caímos; e ensina o modo, com que os havemos de evitar.⁸⁵

É, portanto, neste âmbito, que relaciona uma capacidade natural do homem com a análise de regras baseadas nessa capacidade e potenciadoras dela, que se insere o estudo mais dedicado da lógica que ocupou os nossos pensadores, tornando-a numa «disciplina», ou seja, em algo transmissível, «que aperfeiçoa a mente em todos os tempos e lugares»⁸⁶, cuja finalidade justifica a necessidade de estar na base de todas as ciências, servindo-lhes de suporte. A artificialidade da lógica resulta da sua sistematização, mas não a afasta da origem natural das operações do entendimento. Precisamente por ser vista como uma técnica, baseada em preceitos naturais, a lógica passível de ser treinada procura um aperfeiçoamento de algo que tem de existir à partida para ser melhorado. Neste sentido, alerta Verney para o papel do lógico e o caminho que deve trilhar de forma ordenada e coerente para atingir o verdadeiro conhecimento, optando por uma abordagem breve e clara como a mais eficaz para alcançar esse objetivo último:

O lógico tem como propósito entender as coisas como elas são realmente e persuadir-se de que não erra ao ajuizar. É em função deste objectivo que devem estar ordenados todos os assuntos que a arte lógica estuda. Mas não apenas isto, pois deve ser preferida uma arte lógica que realize esse objectivo segundo a via mais breve.

No meu parecer, é a seguinte a via mais breve e mais expedita: é necessário em primeiro lugar uma reflexão sobre o modo como se adquirem as percepções mais claras das coisas; em seguida, como é possível exprimi-las por palavras de forma a não pensarmos de um modo confuso, o que implica a explicação cuidadosa das propriedades dos vocábulos, que com frequência são causa de erro; além disso, esclarecer o que são o juízo e a proposição, qual a diferença entre eles e o que é necessário considerar para não confundirmos uma coisa com outra; a acrescentar a tudo isto, é necessário conhecer a natureza do raciocínio e qual o seu uso na investigação da verdade. Estabelecidas estas coisas, é necessário aplanar o caminho para alcançarmos a verdade, que, podendo ser certa ou provável, exige uma reflexão muito diligente sobre uma e sobre outra, bem como o conhecimento dos erros que delas nos afastam; por último, é necessário expor o modo de descobrir o verdadeiro e o fácil e de comunicá-lo aos outros. É a razão natural que estabelece dever adoptar-se este método de ensino, e por isso aqueles que se dedicaram a estas

⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 7.

⁸⁶ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 63.

matérias confirmaram, quer com o seu exemplo, quer com os livros publicados, que ele deve ser preferido aos outros.⁸⁷

Sendo a lógica uma prática assim considerada, o seu objeto será o próprio entendimento e, mais especificamente, as suas operações e atos. Tido como uma das faculdades da alma, a par da memória e da vontade⁸⁸, o entendimento é capaz de quatro operações, que se realizam nas ações de perceber, julgar, discorrer e ordenar, tendo como atos as ideias, os juízos, os discursos e o método. Se a lógica opera sobre o próprio entendimento, fica patente que o seu objeto não é sensível, já que é uma faculdade da própria alma, ainda que precise da realidade empírica para poder percecioniar, numa primeira instância, e, a partir daí, realizar as demais operações (por isso, Manuel de Azevedo Fortes dirá que a lógica pode ser definida também como «um sistema de reflexões sobre as nossas ideias»). Esta característica que se atribui à lógica confere-lhe a legitimidade de ser aplicável a todas as ciências como exercício propedêutico, na medida em que se centra nos mecanismos da própria ação de conhecer, e essa é comum a todo o saber.

Citando a partir de Teodoro de Almeida, que reflete os conceitos enumerados em sintonia com os autores portugueses da mesma época e que analisámos, podemos definir os quatro atos do entendimento da seguinte maneira:

- As ideias são «os actos, que vós tendes no entendimento, quando apreheideis huma cousa, e ficais suspenso, sem dizer nada sobre ella; sem dizer que he, ou que não he.»
- Um juízo «he quando a alma diz, que sim, ou que não», por outras palavras, quando se afirma ou se nega uma ideia de outra.
- O discurso «he quando de hum juizo vamos tirando outro, o qual em certo modo lá estava como escondido», o que, por outras palavras, consiste na capacidade de deduzir uma conclusão a partir de determinados juízos;
- Por fim, o método, que se apresenta aos modernos como a maior novidade da renovação da lógica depois dos antigos e dos escolásticos, consiste numa boa

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 153.

⁸⁸ Manuel de Azevedo Fortes recorda que à vontade cabe a capacidade de escolha ou a ação livre, sendo a memória a «faculdade pela qual a nossa alma recolhe em si as cousas que tem sabido e meditado, e recordando-as, lhas representam as ideias segunda vez e muitas mais vezes, em que a alma repete o que tem percebido, julgado ou discorrido.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, pp. 61-62.

ordenação, isto é, em «ordenar os Juízos de sorte, que primeiro se ponha hum, e depois d'elle se tire outro, que d'elle nasce; assim tambem para se averiguar huma verdade, ou para se provar o que já se descobrio, he preciso dispôr de tal modo diversos discursos, que huns vão dando caminho aos outros». ⁸⁹

Importa ainda reter que já anteriormente João Baptista tinha feito uma reflexão mais atenta sobre o conceito de objeto, e descreve-o como «o que é colocado diante de um ato de qualquer potência ou ciência», apelando para o sentido etimológico e mais direto da palavra. Na verdade, o objeto é, antes de mais, composto por características tais que surge diante da própria ciência ou potência e, depois, é ele próprio atingido pelo ato dessa mesma ciência ou potência, recaindo sobre ele o seu estudo particular⁹⁰. Neste sentido, tendo em conta a segunda aceção de objeto, este divide-se em material e formal⁹¹. O objeto material da lógica serão os atos do intelecto, sendo o formal a «razão formal do discurso», que se dedica a considerar a sua disposição e validade. O oratoriano conclui, portanto, que para Aristóteles o objeto por excelência da lógica será o silogismo, detendo-se por isso e apenas no aspeto formal da disciplina, não considerando todos os atos do intelecto. Este simples apontamento resume uma das mais recorrentes críticas à lógica aristotélica, que, por se deter apenas num dos seus aspetos, revela ser o seu estudo incompleto e insuficiente.

Segundo os autores portugueses em apreciação, o trabalho do Estagirita, ao não considerar as restantes operações do entendimento, e particularmente o método, torna-se bastante deficitário. Ainda que possa ser considerado no estudo do silogismo, onde será nomeado mais frequentemente, não pode deixar de ser relegado para segundo plano quando considerada toda a amplitude da faculdade do entendimento. Sem a abrangência dos quatro atos, a lógica não cumpre a finalidade para a qual está vocacionada, pois só considerando as ideias, os juízos, o discurso e o método é que o conhecimento se revela

⁸⁹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 12-13.

⁹⁰ João Baptista, *op. cit.*, p. 36.

⁹¹ Celestino Pires define objeto como o que se lança à frente do sujeito. Por restrição, o objeto é aquilo que se opõe ao sujeito – em termos genéricos, o objeto é conhecido, o sujeito é cognoscente. Ainda que um sujeito possa vir a ser objeto, dependendo daquele que é *lançado* e do que *apreende*. Esta divisão do objeto de uma ciência entre material e formal vem da tradição escolástica, que distingue o material como «o conjunto de entes ou coisas que essa faculdade atinge»; sendo o formal «o aspecto sob o qual determinada faculdade atinge o mesmo conjunto de entes ou coisas.» Celestino Pires, «Objecto», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, 1991, col. 1211.

útil e se evitam os erros «para guiar o nosso entendimento pelo caminho da verdade»⁹². A diferença entre ter como objeto os termos e as suas relações, configurados no silogismo em Aristóteles, ou o próprio entendimento enquanto faculdade operante afasta de forma evidente os ditos peripatético-escolásticos dos modernos – uns dedicam-se a estudar mais abstratamente palavras e significados, de maneira a conceber formas demonstrativas coerentes, enquanto os outros se debruçam sobre a própria atividade cognoscente, procurando torná-la mais reta no sentido de trazer à luz a ciência. Uns têm por finalidade a demonstração, os outros a verdade: não sendo certamente objetivos opostos, mudam o foco de intervenção e a maneira de considerar a lógica.

1.3.1. A origem das ideias e a (a)crítica às categorias

As categorias de Aristóteles foram sendo depreciadas ou mesmo rejeitadas pelos lógicos portugueses do século XVIII. Analisando-as no contexto das ideias, os diversos autores em análise exprimiram as suas perspetivas não só em relação ao conceito de ideia em si (detendo-se bastante no aspeto da sua origem), mas também relativamente ao problema da sua distribuição em classes coerentes e adequadas para o conhecimento da realidade, onde o número e a pertinência das categorias aristotélicas são postos em causa.

A definição de ideia comporta desde logo uma dificuldade, que se prende com a maneira como a mesma surge na nossa mente. Que se trata de um objeto espiritual que corresponde ao ato da primeira operação do entendimento, parece ser uma premissa comumente assumida. Já a questão da sua origem e formação suporta perspetivas diversas, que refletem as discussões filosóficas que se acendiam naquela altura, muito devido à oposição entre as correntes influenciadas pelo inatismo cartesiano ou pelo sensismo lockiano.

Manuel de Azevedo Fortes tentará demonstrar a possibilidade das duas vertentes⁹³, conciliando-as parcelarmente, uma vez que torna explícita a importância da

⁹² Manuel Álvares, *op. cit.*, prólogo.

⁹³ Como refere Pedro Calafate na apresentação à *Lógica Racional*, a discussão em torno das ideias e da sua aquisição ocupa uma boa parte da obra de Azevedo Fortes, «fazendo-se eco das intensas discussões

experiência na conceção das ideias, mas não deixa de refletir que outras tantas pré-existem na nossa mente e não dependem desse processo empírico para se criarem. O autor português começa por referir que existem ideias simples e compostas, seja a representação do objeto uniforme (como nas ideias de vida ou de Deus) ou misturada (como acontece na ideia de homem prudente, em que se juntam as ideias de homem e de prudência). Podem também ser claras, distintas, confusas ou determinadas, conforme o modo como as ideias representam os objetos na mente. Além destas, há ideias reais, quando o seu objeto existe realmente, e vagas quando o nosso entendimento forma ideias que se podem aplicar a vários contextos (*e.g.*, a ideia de substância que se pode aplicar ao «homem, ao burro, ao ouro e à pedra, etc.»), ou a de árvore, aplicável a loureiro, castanheiro, entre outros). Quanto à origem das ideias, podem ser adquiridas pelos sentidos ou inatas ao próprio homem, por lhe serem essenciais:

As ideias dos sentimentos interiores da nossa alma, que é inteligível, e um acto que se sente, são inseparáveis de nós mesmos e são uma boa parte da nossa essência. Segue-se que estas são ideias inatas, contra a opinião de Newton e Locke e outros ingleses modernos.⁹⁴

Manuel de Azevedo Fortes não deixa também de esclarecer que concorrem dois motivos necessários para aquisição das ideias: a alma (sujeito e princípio da ideia) e o próprio objeto que se lhe apresenta, já que o homem precisa de alma para conhecer, na medida em que o entendimento é uma das suas faculdades, e de algo que possa imprimir na alma uma imagem, dando origem à ideia⁹⁵.

No diálogo forjado por Manuel Álvares, a personagem Fábio começa por nomear a classificação cartesiana das ideias como adventícias, fictícias ou inatas. Se as primeiras correspondem às diretamente dependentes da experiência sensorial («saõ aquellas, que entraõ pelo nossos sentidos»); as segundas são geradas na nossa mente a

que desde o século XVII opunham os defensores das ideias inatas ao sensismo de Locke e Gassendo. A este respeito, o lógico português procura uma concepção conciliadora, que sustenta a importância dos sentidos na aquisição das ideias simples, a partir das quais as faculdades ou disposições inatas do entendimento formavam, por “combinação e mistura”, as ideias complexas ou compostas. Em contrapartida, sustenta o inatismo das “ideias dos sentimentos interiores da alma”, que considera inseparáveis de nós mesmos, e, como tal, uma parte da essência do homem. Existem assim ideias adquiridas por reflexão e ideias inatas, consistindo ambas em modificações da alma, razão por que a lógica se ocupa primordialmente do conhecimento da alma e das suas operações.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 69.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 69.

partir das primeiras, constituindo um processo secundário de reflexão e de relacionamento («saõ aquellas, que adquirimos pelo raciocinio que fazemos sobre as idéas *adventicias*»), como a formação da ideia de açucena partindo da ideia de brancura e de cheiro); por fim, as inatas são pré-existentes, como a ideia de Deus ou de alma racional («saõ communicadas á nossa alma desde a sua creação»)⁹⁶. Apesar de se apresentar como tal, Manuel Álvares acaba por recusar qualquer tipo de inatismo, admitindo que as ideias surgem através da percepção de objetos corpóreos ou espirituais (como o conhecimento de Deus), mas são sempre adquiridas pelos sentidos⁹⁷. Antes dele, Verney tinha já manifestado a mesma resolução: dos três tipos de ideias que podem ser classificadas a partir da sua origem, o autor enumera apenas as adventícias e as factícias, sem deixar sequer margem para a possibilidade das ideias inatas.

No *De Re Logica*, o Barbadinho faz também uma distinção pertinente entre percepção e ideia, conceitos que poderão ser confundidos como equivalentes. Na verdade, apesar de ambos se referirem a uma atividade mental, a percepção é dita do conhecimento da mente e a ideia do objeto que origina a imagem na mente⁹⁸. Nesta sequência, apresenta a teoria aristotélica para a aquisição das ideias pelo nosso entendimento como contraponto dos que, como Platão (recuperado depois por Descartes), defendem a existência de ideias inatas. Neste contexto, o Estagirita é apresentado como um precursor do empirismo moderno, por fazer depender todas as ideias dos sentidos.

Quanto a Aristóteles, é de opinião que existem duas almas: o entendimento paciente, que recebe as formas de todas as coisas; e o entendimento agente ou cognitivo, que ilumina de certo modo os «fantasmas» para serem conhecidos. Porém, o entendimento, pela sua natureza, não possui qualquer ideia impressa, sendo como uma tela em que nenhuma imagem está representada, mas em que podem representar-se todas as coisas. Aristóteles pensava, portanto, que a mente só possui as formas e as imagens de todas as coisas enquanto originadas nos sentidos;

⁹⁶ Manuel Álvares, *op. cit.*, pp. 26-28.

⁹⁷ É certo que se escusa a desenvolver os argumentos que fundamentam a sua perspectiva, mas Manuel Álvares não deixa dúvidas quanto à negação das ideias inatas, tendo em conta a resposta de Fábio a Florêncio: «*Flor.* E vós admittís esta terceira especie de idéas *innatas*?
Fab. Naõ; antes julgo, que todas as idéas ou saõ *adventicias*, ou *facticias*. Mas porque aquí naõ he lugar proprio para decidir a questaõ; por isso naõ allego as provas, que confirmaõ esta sentença.». Idem, *ibidem*, p. 28.

⁹⁸ «Com efeito, quando referimos à mente um conhecimento que ela adquiriu, chamamo-lo “percepção”; e quando o referimos ao objecto de que procede remotamente e cuja imagem ele nos representa, denominamo-lo “ideia”.» Luís António Verney, *op. cit.*, pp. 123-125.

daí a bem conhecida sentença dos peripatéticos: «Nada existe no entendimento que não tenha estado anteriormente nos sentidos».⁹⁹

A complexa interpretação levada a cabo pelos escolásticos faz com que Verney recuse simplesmente a teoria de Aristóteles no que respeita a conceitos como entendimento agente ou paciente e fantasma, não deixando, porém, de realçar a origem sensorial das ideias, tomando o Estagirita como um representante antigo dessa teoria do conhecimento. Só com autores como Locke, que coloca a origem das ideias na sensação e reflexão, é que o processo de aquisição se torna claro para Verney, de tal forma que, para provar aquela teoria, se limita a descrever a maneira como uma criança vai gradualmente alcançando o seu conhecimento, escusando-se por isso de apresentar outros argumentos, que não seriam tão evidentes como a simples observação empírica do desenvolvimento de um ser humano.

O axioma peripatético-escolástico transcrito por Verney – «Nada existe no entendimento que não tenha estado anteriormente nos sentidos», o que implica sempre a intervenção direta dos sentidos na aquisição das ideias – servirá de base para a crítica que Teodoro de Almeida dirige a Aristóteles, ao desenvolver a questão de maneira mais literal do que os filósofos já analisados, chegando a colocar ao ridículo o mesmo princípio através das intervenções de Sílvio. Ainda que legitime a importância dos sentidos para a aquisição das ideias, Almeida assevera que nem todas dependem apenas deles, podendo existir ideias na nossa mente que não têm referente em objetos sensíveis, passíveis de apreensão, não sendo também inatas. Teodoro de Almeida apresenta, pois, como paradigma a confusão que pode surgir entre as ideias da imaginação – uma faculdade da alma – (que surgem a partir de coisas que têm «ser positivo», ou seja, que existem e dependem dos sentidos), mas que nem sempre representam bem as do entendimento (que pode até criar, a partir das suas ideias espirituais, «coisas positivas» ou negativas, como a ideia de «nada»). Enquanto o entendimento é a potência da própria alma, a imaginação é a capacidade que o homem tem de criar uma imagem a partir de objetos sensíveis. Antes de continuarmos, importa esclarecer que, para Teodoro de Almeida, as ideias do entendimento podem ser adquiridas de quatro maneiras: por imitação, exclusão, consciência ou abstração, pondo também de parte que existam ideias inatas. A primeira forma tem origem em ideias da imaginação (a partir de

⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 129.

uma imagem material de objetos corpóreos, a alma cria uma imagem espiritual, por semelhança); a exclusão segue o mesmo caminho da imitação, mas, partindo de uma ideia da imaginação, cria uma contrária àquela (e.g. a partir de nódoa, pensa na ideia de limpeza); as ideias que advêm por consciência surgem quando o entendimento reflete sobre si mesmo e conhece os seus atos (aparecendo ideias como a de dúvida); finalmente, o modo de abstração é posterior aos outros, uma vez que pressupõe uma ideia e prescinde de algo do objeto dessa mesma ideia – como quando, tomando um exemplo do autor, na observação de uma «flor formosa», se ignora o objeto flor e a sua existência, para se criar a ideia de formosura¹⁰⁰.

Pegando no exemplo da ideia de Deus, e para suportar aquele postulado aristotélico de que todas as ideias vêm necessariamente dos sentidos, a personagem Sílvio irá referir, de forma até caricata, que partimos da imagem corpórea de um ancião acomodado numa nuvem para, por semelhança, criarmos a ideia espiritual de Deus. Desenvolve, explicando que «nós bem sabemos, que Deos não he corpo, mas o que dizemos, he que o nosso Entendimento nunca o póde conceber senão com apparencia corporea; e toda a idéa que nos representa a Deos, o representa com semelhança de Corpo». Cria-se, pois, uma espécie de ideia de máscara, não própria de Deus, mas que o representa. Teodósio, por seu turno, argumentará que para se pensar essa tal «máscara», que se reconhece não ser própria daquilo que ilustra, mas «emprestada», é necessário também conceber essa ideia sem uma representação de fundamento corpóreo, pois de outra forma não seria possível perceber que se trata de uma «máscara». Por outras palavras, se Sílvio reconhece que só conhecemos Deus através de uma imagem imprópria, para reconhecer essa impropriedade, terá de conceber a ideia revestida por essa imagem independentemente da máscara que se lhe cria. Assim, conclui Teodósio que «podemos no Entendimento formar de Deos, e do espirito idéas proprias, que nos representem esses objectos como diversos de tudo o que he corpo». O erro do conceito de Sílvio, que leva ao extremo a premissa de Aristóteles, está em confundir uma ideia da imaginação, que cria a imagem corpórea de Deus, com uma ideia do entendimento, que cria a ideia espiritual de Deus. A ideia própria de Deus, que só a ele convém, existe no entendimento, sem depender dos sentidos, mas por abstração. É certo que esta é ainda imperfeita, é um «retratinho pequeno, que trazemos cá na cabeça, feito ás escuras

¹⁰⁰ Teodoro Almeida, *op. cit.*, pp. 68-73.

com o dedo do entendimento», mas «na Gloria veremos a Deos claramente face a face»¹⁰¹.

Quanto à origem das ideias, pelo exposto percebemos que se assinalam discrepâncias sobretudo em relação ao inatismo das mesmas – para uns é certo que existem ideias inatas, que fazem parte da essência do homem; para outros, apenas permanece a imagem da tábua rasa, já vincada por Locke. A censura a Aristóteles é, neste ponto específico, pouco pronunciada, já que a questão continuava a dividir os modernos e não só os antigos (Platão e Aristóteles) e os modernos (Descartes e Locke), surgindo mais nos termos em que Teodoro de Almeida a coloca e numa leitura literal de um pressuposto que parece recusar o papel de abstração do próprio entendimento a favor da predominância dos sentidos.

Nesta linha de leitura, surge, pois, a consideração relativamente às categorias, quando as ideias são consideradas tendo em conta o seu objeto. Depois de se estabelecer que a sua origem é diversa, seja ela inata ou adquirida, os autores depreciam a classificação aristotélica de tudo o que existe em dez categorias, reduzindo-as a duas, ou três em alguns casos. As categorias são, pois, essencialmente classes em que se inserem todos os objetos que podem ser alvo do nosso pensamento, dando origem a uma imensa diversidade de ideias, justamente categorizáveis por poderem ser predicáveis de algo: dizer que o homem é um animal implica não só atribuir um predicado a homem, estabelecendo uma relação lógica de ideias, mas também dizer que ele é, realmente, um animal, o que remete para uma informação ontológica – as categorias estão, pois, indelevelmente ligadas às ideias enquanto, e porque, fundadas nos objetos reais. A sua multiplicidade justifica a classificação dos mesmos objetos segundo características comuns, por forma a melhor conhecer a realidade que se apreende. Assim, a divisão em categorias pretende responder a questões que procuram dar a conhecer o que é algo e de que modo se configura. Para atestarmos a maneira como eram consideradas e descritas as categorias aristotélicas pelos autores setecentistas portugueses, atentemos ao caso de Rafael Bluteau, que remete o verbete relativo à categoria para o do predicamento e define o conceito nos seguintes termos, sem nomear teorizadores e ilustrando o emprego das próprias categorias com um exemplo da mestria de António Vieira:

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, pp. 58-66.

Predicamentos, por outro nome Categorias, são humas classes, a que todas as cousas se reduzem, & são dez, a saber, substancia, quantidade, qualidade, relação, acção, payxaõ, lugar, tempo, situação, & habito. [...] No tomo 7. 116 o P. Antonio Vieira moralizando pelos dez Predicamentos a falsa fidalguia, diz: Ha fidalguia, que he substancia, porque alguns não tem mais substancia, que a sua fidalguia; ha fidalguia que he quantidade; são fidalgos, porque tem muyto de seu; ha fidalguia, que he qualidade, porque muitos não se póde negar são muito qualificados: ha fidalguia que he relação, são fidalgos por certos respeytos: ha fidalguia, que he payxaõ, são apayxonados de fidalguia: ha fidalguia, que he *Ubi*, são fidalgos, porque occupão grandes lugares: ha fidalgos, que he sitio; & desta casta he a dos Titulos, que estão assentados, & outros em pé: ha fidalguia, que he habito, são fidalgos, porque andão mais bem vestidos: ha fidalgos, que he duração, fidalgos por antiguidade; & qual destas he a verdadeyra fidalguia? Nenhuma. A verdadeyra fidalguia he Acção. Ao Predicamento da acção he que pertence a verdadeyra fidalguia.¹⁰²

Manuel de Azevedo Fortes não coloca de parte as dez categorias, asseverando que não devem ser desprezadas, muito embora o seu estudo excessivo deva ser evitado. Apesar disso, a sua crítica relativamente ao Estagirita começa na questão da autoria desta divisão, acusando Aristóteles de transmitir como sua a teoria de um outro filósofo. De facto, segundo ele, foi Arquitas Tarentino quem primeiro «reduziu tudo a dez classes». Depois, «a Aristóteles não lhe pareceu mal este modo de distinguir os objectos e o escreveu como se fosse ele o inventor»¹⁰³. Na verdade, para Azevedo Fortes, existem apenas duas categorias a ter em consideração – a substância e os seus modos –, já que estas duas respondem a todas as questões que devem ser consideradas na classificação das ideias segundo os objetos que representam¹⁰⁴.

¹⁰² Rafael Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com Exemplos dos Melhores Escriutores portuguezes, e Latinos*, vol. 6, Lisboa, na Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 687.

¹⁰³ Manuel de Azevedo Fortes faz uma breve história das categorias, asseverando que «O filósofo Arquitas Tarentino, considerando a grande variedade dos objectos das nossas ideias, quis reduzir a certas classes tudo o que podia ser objecto dos nossos pensamentos, e, assim, reduziu tudo a dez classes que chamam Categorias ou Predicamentos, a saber, a *substância, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, onde, quando, situação* e *vestido*; como se nos perguntassem que tal é uma tal cousa? Responderíamos se era substância ou outra cousa das dez assinaladas.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁴ Apesar de considerar apenas aquelas duas como fundamentais, porque todas as outras se podem reduzir a elas, Manuel de Azevedo Fortes exemplifica a utilização das dez categorias usando a figura do próprio monarca como exemplo: «Pelo exemplo seguinte diremos o que se deve entender por *categoria*,

Mais tarde, Verney considerará apenas três categorias: substância, característica (modo ou acidente) e relação, pondo de lado as dez de Aristóteles. Com efeito, o autor relega para uma simples nota o esquema aristotélico, considerando-o inábil e desajustado. De forma breve, apresenta as categorias sem se deter em grandes comentários ou sequer definições claras, o que denota a depreciação em que caiu a tradição peripatético-escolástica, rematando com a alusão à obscuridade do texto aristotélico:

Aristóteles inclui em dez classes todas as coisas existentes, que ele denominou «categorias» e outros «predicamentos». Uma categoria é a de «substância» ou de uma coisa que pode subsistir por si mesma. A outra é a dos acidentes ou daquelas coisas que não podem existir por si mesmas. 1. Na primeira classe, a de «substância», ele inclui duas espécies. 2. A quantidade ou é discreta, como os números, ou contínua, sendo esta permanente, como o corpo, ou sucessiva, como o movimento. 3. A qualidade ou é do espírito, como as suas faculdades, as qualidades morais, as ciências e as artes; ou do corpo, como a dureza, o calor, etc. 4. A relação, que dá a conhecer uma coisa a partir de outra, irei referi-la posteriormente. 5. A acção ou existe no agente, como o amor e o conhecimento, ou é recebida noutro, como o aquecimento. 6. A paixão é o oposto da acção, por exemplo, ser aquecido. 7. O onde é o lugar, como estar em Roma, em casa, no campo. 8. O tempo é como quando nos servimos de palavras que significam «tempo», por exemplo, «amanhã», «depois de amanhã». 9. A situação exprime-se por palavras como «estar de pé», «estar deitado». 10. O hábito é aquilo que reveste o corpo, como as meias e o manto.

Eis aqui os predicamentos expostos com maior cuidado do que o fez Aristóteles.¹⁰⁵

Se por um lado, para Verney, há um excesso de categorias inúteis, por outro, aceitando a classificação aristotélica como abarcando as «classes de todas as coisas existentes», ficariam de fora outras tantas, como a do ente, que se divide em substância e acidente, e as várias espécies de substâncias e de acidentes. Além do mais, existem

tomando, por exemplo, o nosso soberano: em primeiro lugar, que cousa é El-Rei Nosso Senhor? É uma substância inteligente, unida a um corpo orgânico ordenado e disposto em todas as suas partes para todas as funções que lhe são próprias; em segundo lugar, pela quantidade, diremos que é de uma galharda estatura; em terceiro lugar, pela qualidade, diremos que é o mais sábio rei do universo; em quarto lugar, pela relação, diremos que é filho de El-Rei Dom Pedro II, de gloriosa memória; em quinto lugar, pela acção, diremos que todas as suas acções são egrégias e da maior magnificência as obras que tem feito; em sexto lugar, pela paixão, diremos que todas as suas inclinações propendem para a magnificência do culto divino; em sétimo lugar, onde está? Diremos no seu paço em Lisboa; em oitavo lugar, quando? Diremos que actualmente; em nono lugar, que situação tem? Diremos que umas vezes ouve os seus vassallos sentado e outras de pé; em décimo lugar, que vestido traz? Diremos que costuma andar regiamente vestido.» Idem, *ibidem*, pp. 108-109.

¹⁰⁵ Luís António Verney, *op. cit.*, nota 125, p. 175.

outras irregularidades na divisão aristotélica: apesar de colocar a relação como categoria, para o Barbadinho esta consiste antes numa simples comparação da mente que estabelece uma ligação entre objetos, em vez de exprimir um «modo de existência que afecta as coisas» como creem os escolásticos, tomando como algo que realmente existe o que é verdadeiramente ilusório, no sentido de ser uma produção mental. Aristóteles coloca ainda numa só categoria algo que corresponderia a duas delas, notando assim uma forte contradição no seu sistema. Na verdade, a largura, o comprimento e o peso parecem pertencer à quantidade, segundo o Estagirita; por outro lado, Aristóteles inclui os «objectos dos sentidos» na categoria da qualidade. Ora, sendo, *e.g.*, o comprimento simultaneamente extensão e permeável à visão, conclui-se que teria de pertencer a duas categorias, o que torna manifesta uma contradição na demonstração aristotélica. É evidente que o próprio Verney não se alonga na análise que faz das categorias de Aristóteles, reportando-se para uma liminar recusa de um sistema que, segundo ele, falha no seu próprio intuito de categorizar e abarcar tudo aquilo que existe. Com efeito, o que fica manifesto é a rejeição de uma doutrina que se tornou dogmática entre os escolásticos, optando por uma outra mais simples, que consiste na aceitação de apenas três categorias: substância, característica e relação, sendo esta diferente da categoria aristotélica, como o próprio insiste em referir.

As ideias de substância apresentam-se sem dependerem de qualquer atributo ou propriedade. No entanto, apenas as conhecemos através das suas características, que são modos ou acidentes que ornar a substância, sendo por isso mais evidentes do que ela, precisamente por serem cognoscíveis. Exemplificando de forma mais distinta, «a ideia de cada uma das substâncias, como do ferro e da madeira, é uma ideia composta pelas ideias de todas as propriedades, a que juntamos a ideia extremamente obscura de uma coisa que desconhecemos e que pensamos possuir tais propriedades. Isto significa que possuímos apenas uma ideia extremamente obscura de “substância”»¹⁰⁶. A substância é, como o próprio nome indica, algo que subjaz, que sabemos que existe, mas que não é acessível ao homem.

Se nunca conhecemos distintamente a substância, o mesmo não se aplica às suas características, a segunda categoria na descrição de Verney. O Barbadinho percorre as características ou modos das substâncias como se de ornamentos se tratasse. São os

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 179.

«enfeites» que afetam a substância, podendo ser «intrínsecos», «extrínsecos» ou «morais», ou ainda diferentes destas duas classificações. Os primeiros «são inerentes à própria substância», dependendo diretamente dela, tal como a brancura depende do sal onde recai. Neste sentido, subdividem-se em corpóreas e incorpóreas, na medida em que as próprias substâncias se dividem nas mesmas duas espécies. Assim, Verney apresenta como exemplo dos modos da substância corpórea a figura ou o movimento, considerando o conhecimento, vontade, dor ou prazer modos da substância incorpórea. Já as características «extrínsecas», como o próprio nome alude, agrupam aquelas que não são inerentes à substância, mas são criadas exteriormente pelo homem como se da substância dependessem. São «disposições do espírito atribuídas às coisas exteriores»¹⁰⁷, que levam a transferir essas mesmas disposições para o objeto afetado. É por isso que dizemos adorar ou estimar alguma coisa, como se esse sentimento pertencesse ao objeto e não ao sujeito que o observa e que sobre ele faz imprimir essa característica, que lhe é verdadeiramente exterior. Por este motivo, o autor português faz a ressalva de que estes são entendidos como modos da substância apenas por via metafórica.

Por último, existe uma outra espécie de modos que parecem ser acidentes, quando na verdade são substâncias *disfarçadas*, dependendo do contexto em que são examinados. Por exemplo, se se atender ao vestuário enquanto acidente do corpo, considera-se modo dessa substância; se, porém, for considerado de forma autónoma, constitui uma substância, já que não depende de outra coisa para existir.

A derradeira categoria desenvolvida é, pois, a da relação. O exemplo canónico apresentado pelo autor para ilustrar a última categoria é a do grau de parentesco «filho» que implica a relação entre pai e filho – de Pedro dizer-se que é filho de Paulo é diferente de considerar Pedro em si. Se pensar em Pedro como filho, penso também em Paulo como pai, pois é nessa conformidade que se manifesta a reciprocidade e se conhece um na relação com o outro. A relação não existe no próprio objeto (não é uma relação ontológica, mas apenas lógica, porque instituída pela mente), mas revela-se através da predicação desse objeto (quando digo que Pedro é filho). Pensar Pedro e Paulo de forma não relacionada não é a mesma coisa que pensar em Pedro como sendo gerado por Paulo. Contudo, reforça Verney, o nome «não é inerente nem relaciona, pois é a mente que relaciona e conhece a inerência, dada determinada circunstância ou o

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 179.

fundamento da relação»¹⁰⁸. A relação existe enquanto estabelecida na nossa mente, mas não no objeto em si – se pensarmos em Pedro e Paulo como dois objetos separados, nada nos leva a relacioná-los.

Seguindo a linha que temos vindo a traçar, Manuel Álvares apresenta as mesmas três categorias verneianas, com a mesma significação. Interessa, porém, notar que o autor se recusa a tratar das categorias de Aristóteles, mesmo de forma sucinta. Tece apenas um breve comentário sobre quem terá sido o primeiro filósofo a pensar numa divisão categorial, pondo logo de parte essa mesma questão:

Aristoteles, ou como querem outros, Archytas, ou finalmente, como diz Laercio, Clinomacho foi o primeiro, que reduzio a numero a diversidade de objectos debaixo do nome de *predicamentos*, como interpreta Boécio; afirmando, q eraõ dez as classes, a q se podiaõ reduzir todos os objectos, cuja doutrina por inutil deixo de explicar.¹⁰⁹

Se Manuel Álvares cita o nome de Aristóteles, mesmo que seja para o repudiar, Teodoro de Almeida não se detém a discutir as categorias, nem sequer pela voz de Sílvio, acérrimo defensor do filósofo grego. Existe, porém, a preocupação de se diferenciar a ideia da substância da dos seus modos, em forma de proposição, como o mestre vem habituando o discípulo: «*Nunca confundamos a idéa, que representa a substancia em si, com a idéa, que representa tambem o seu modo.*»¹¹⁰

Pelo que temos vindo a descrever, a crítica às categorias prende-se antes de mais com uma questão de autoria dessa classificação, algo que acaba por ser periférico ao tema, mas que no ideário iluminista assume uma importância suficiente para ser nomeado. Além disso, mesmo aceitando o conceito e a pertinência da classificação de tudo o que existe em categorias assinaláveis, não se aceita a divisão e ignora-se a hierarquia estabelecida por Aristóteles entre aquilo que é a substância e as demais categorias, as acidentais, parecendo-se assumir que não existe uma distinção entre elas, muito devido às exaustivas sistematizações escolásticas. Ainda assim, Verney desenvolve mais a problemática e reconhece que o filósofo grego faz uma diferenciação entre a substância e as restantes categorias, mas isso não torna a divisão mais apta. A maior parte dos autores que analisamos não se refere a Aristóteles nem se detém muito

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 181.

¹⁰⁹ Manuel Álvares, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁰ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 225.

no estudo das categorias e até João Baptista relega para um Apêndice a definição dos predicamentos. Na verdade, o autor que se propõe a recuperar o autêntico Aristóteles refere genericamente que se costuma aceitar serem dez as categorias, mas acaba por reduzi-las a substância e acidentes, relegando a sua discussão acerca do objeto real para a metafísica e deixando na lógica apenas a apresentação dos conceitos.¹¹¹ Não deixa de ser relevante o espaço aqui dedicado a Aristóteles no âmbito das categorias – uma singela nomeação, uma nota de rodapé (onde a crítica direta ao Estagirita é a mais pronunciada), um apêndice, uma recusa de discussão, uma nem sequer nomeação. Com efeito, o que ressalta nesta crítica não é tanto o problema das categorias em si, cuja importância radica na percepção do próprio objeto, mas mais o tratamento exaustivo que lhes foi conferido pela escolástica, sendo a figura do Estagirita incluída na discussão por ser o autor de referência. A brevidade com que o assunto é tratado nos lógicos setecentistas contrasta com a tradição escolástica, que, segundo eles, se deve evitar.¹¹²

1.3.2. A silogística

O silogismo é tido como a principal mais-valia da herança da lógica aristotélica, como já tivemos oportunidade de assinalar. Contudo, as reservas relativas à aceitação de um sistema apenas pela sua tradição são permanentes ao longo do século XVIII.

Compilaremos neste subcapítulo duas das quatro operações da mente distinguidas na Modernidade, pela sua relação estreita e sentido para a construção do silogismo – as operações de julgar e de discorrer, a que se associam dois sinais distintos, como a proposição e o silogismo, respetivamente. V. A. Sousa Alves define sucintamente o silogismo como «o sinal externo do raciocínio dedutivo», desenvolvendo depois que o mesmo está «para o raciocínio como a proposição para o

¹¹¹ João Baptista, *op. cit.*, pp. 183 e ss.

¹¹² Mesmo Manuel de Azevedo Fortes alerta: «Ainda que o número das categorias são somente duas, a saber, a substância e o modo da substância, contudo não se devem desprezar as dez categorias de Arquitas, nem fazer delas tanto caso como se faz em algumas escolas, fazendo delas várias divisões e subdivisões e movendo várias questões ridículas, que mais servem para atrasar do que adiantar os principiantes.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 109.

juízo e o nome para o conceito»¹¹³. Esta associação entre uma concretização verbal e o próprio ato da mente converge evidentemente com o desenvolvimento gnosiológico que enforma a lógica moderna que temos vindo a considerar, na medida em que a língua é a expressão do conhecimento adquirido e transmitido, porque verbalizado. A adequação do sinal ao seu referente psicológico é fundamental na lógica iluminista, já que reporta para a fidelidade entre o pensamento científico e a sua posterior exposição, entre o discurso e a verdade provada pelo real.

Na senda dos seus antecessores, os filósofos portugueses não deixarão de tornar bem patente esta relação entre a mente e os seus sinais, recusando a prática estéril da argumentação pela argumentação, sem finalidade ou necessidade. No exercício de julgar, surge com especial relevância a própria capacidade de duvidar, como etapa primordial para a obtenção de um juízo bem formado, com a ressalva, porém, de que a dúvida extrema não produz qualquer benefício, sendo a corrente cética criticada fortemente.

Nesta linha de ideias, esclarece Manuel de Azevedo Fortes que, por definição, «O juízo é aquela faculdade da nossa alma pela qual ela percebe a conformidade ou oposição que as nossas ideias têm umas com outras e com os seus objectos.»¹¹⁴ Com poucas variações semânticas entre os autores que temos vindo a analisar, o juízo consiste, pois, na comparação entre duas ideias como um ato sequencial à primeira operação. Verney demonstrará de forma mais expressiva o dinamismo próprio da mente, que, uma vez repleta de ideias percecionadas, delas se usa «como lhe apraz» para a construção do juízo¹¹⁵. Sendo a proposição nada mais que a «expressão verbal do juízo», é constituída por uma «oração que afirma ou nega uma coisa de outra», refletindo verbalmente a conformidade ou desconformidade entre duas ideias, confrontadas, numa primeira instância, num exercício puramente mental que caracteriza o próprio juízo¹¹⁶.

É neste contexto de explicação das proposições e silogismos que a figura de Aristóteles surge mais reabilitada, sendo reconhecido pelo seu contributo para o desenvolvimento desta parte da lógica. Apesar das críticas que lhe dirige, Verney, *e.g.*,

¹¹³ V. A. Sousa Alves, «Silogismo», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, col. 1114.

¹¹⁴ Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 147.

¹¹⁵ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 259.

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 261.

cita passos do filósofo grego para corroborar algumas das definições descritas, tais como para o caso das proposições: em nota de rodapé, o mesmo autor coloca como referência o livro 1, capítulo 1 dos *Analíticos Anteriores*¹¹⁷. À semelhança do que temos vindo a referir, a grande desvantagem do Estagirita foi ter explicado de forma quase críptica uma teoria que, pela sua própria natureza, deverá ser clara e evidente. Os autores modernos tendem a simplificar as regras da silogística e a própria classificação das proposições, mas não deixam de exprimir no essencial a lógica formal de base aristotélica de que tanto se querem apartar.

É relevante notar também que a classificação das proposições apresenta algumas variações entre os autores portugueses, que acabam por ser expressivas do pensamento setecentista. Quanto à quantidade, a maioria dos lógicos em análise refere que as proposições podem ser universais, particulares, singulares e indefinidas, sendo esta última uma designação que não fora estabelecida por Aristóteles. Porém, Manuel de Azevedo Fortes manterá a divisão tripla para a classificação das proposições. Na verdade, o que está aqui em causa é a extensão do sujeito, que condiciona a quantidade a considerar – conforme os sinais apensos ao sujeito da proposição, assim a extensão se revela como universal (todo), particular (algum), singular (o João) ou indefinida (o homem). A proposição indefinida é quase como a universal, não devendo, contudo, ser totalmente confundida com ela. A falta do sinal de universalidade junto ao sujeito pode propiciar uma interpretação mais dúbia. Por este motivo, Teodoro de Almeida, na voz de Teodósio, apelidará esta proposição indefinida como uma «universal moral», que se refere ao que comumente se aceita, mas que em rigor não terá, ou poderá não ter, a mesma extensão que a universal. Dizer que «o castelhano é falador» (usamos um exemplo do autor) tem aparentemente a mesma significação de «todo o castelhano é falador», mas do ponto de vista moral, como algo já aceite pela comunidade e não como uma verdade absoluta¹¹⁸.

As proposições são ainda divididas quanto à sua forma e matéria. A primeira refere-se ao que tradicionalmente se estabeleceu como qualidade e a segunda ao grau de necessidade ou probabilidade expressa pela proposição. Assim, segundo a forma, podem ser afirmativas ou negativas conforme juntam ou separam os dois extremos constituídos pelo sujeito e predicado; e, segundo a matéria, que exprime a conveniência

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, nota de rodapé 184, p. 261.

¹¹⁸ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 252.

ou inconveniência entre predicado ou sujeito, podem ser necessárias, contingentes, possíveis ou impossíveis¹¹⁹. Apesar de todas estas reflexões, as espécies de proposições continuam a ser as quatro já distinguidas por Aristóteles, a que correspondem as quatro vogais determinadas na Idade Média para as identificar: A, E, I, O – universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa respetivamente.

Este desenvolvimento sobre o juízo releva a importância dada à faculdade de discorrer ou argumentar do homem, que surge na sequência da de julgar ou colocar em confronto duas ideias. A lógica setecentista pretende desprender-se dos limites da lógica formal sedimentada na filosofia aristotélico-escolástica, dita imperfeita por não abordar todas as operações da mente, tornando-se deficitária para delimitar o processo cognitivo completo que vai desde a aquisição mais incipiente das ideias até ao seu desenvolvimento, relação/confrontação e transmissão. Assim se deve compreender que a capacidade natural do homem em construir discursos, possibilitada pela razão que lhe é própria, possa ser apurada com artifícios ou exercícios que o conduzem no caminho da verdade, mas não deixa de se ter presente que se trata, antes de mais, de uma faculdade natural. O silogismo consiste, pois, no próprio raciocínio vertido em palavras. A perspicácia de Aristóteles reside precisamente em ter sido o primeiro a perceber esta relação entre raciocínio e discurso, criando várias regras para a arte silogística. O problema reside no facto de os peripatéticos, não percebendo esta relação, terem deturpado o mestre, chegando mesmo a defender ser quase inacessível o conhecimento da verdade sem o estudo aturado da lógica aristotélica, como se ao homem estivesse vedada a capacidade de raciocinar sem investigação, não percebendo que o silogismo nada mais é que o reflexo de uma operação natural e não a aquisição de uma faculdade que seja exterior ao próprio homem. Verney critica precisamente os seguidores de Aristóteles por não perceberem o que o filósofo grego percebeu:

São objecto de escárnio, com toda a legitimidade, os peripatéticos por atribuírem tanto valor à «arte silogística» que se persuadem de que ninguém é capaz, sem os

¹¹⁹ Nem todos os autores reconhecem os quatro tipos de proposição segundo a matéria. Para Verney, existem apenas três: «Se o predicado convém ao sujeito de tal forma que nunca pode separar-se dele, a proposição denomina-se “necessária”, como “o homem é vivente”. Se por vezes pode não haver conveniência entre eles, a proposição chama-se “contingente”, como “o cavalo corre”. Mas se o predicado nunca pode convir ao sujeito denomina-se “impossível”», Luís António Verney, *op. cit.*, p. 269.

ensinamentos de Aristóteles, de raciocinar com segurança ou de construir silogismos correctos. Com efeito, em primeiro lugar, Aristóteles não inventou «a arte silogística» com base numa arte, mas foi em virtude da lógica natural que se apercebeu de quando os seres humanos raciocinam ou não convenientemente, estabelecendo por isso como regras as suas reflexões. [...] Por outro lado, se os seres humanos são capazes de se servir da recta razão ou da lógica natural, como reconhecem os peripatéticos, eles possuem certamente a capacidade de usar a arte de construir silogismos não sujeitos a erro, mesmo sem ninguém os ensinar.¹²⁰

Também Teodoro de Almeida, de forma caricatural e irónica, coloca nas palavras de Sílvio, a visão errada dos seguidores de Aristóteles que não aceitam que o seu filósofo possa ter errado no discurso, sendo ele o mestre supremo da arte de raciocinar, mesmo quando confrontados com as descobertas de Galileu, que demonstram que a cosmologia aristotélica não estava correcta:

Gallileo notar erros em Aristoteles? No Mestre de todo o mundo, e que ensinou a discorrer a todo o genero humano, he grande atrevimento!¹²¹

O oratoriano procura denunciar não só a cegueira dos escolásticos pela autoridade, atitude sobejamente criticada pelos modernos, mas também o facto de os discípulos do Estagirita não o terem compreendido mesmo naquilo que de mais útil legou para o estudo da lógica. Com efeito, Aristóteles não pode ter ensinado ao homem algo que lhe é essencial, mas pode, efetivamente, ter criado regras para melhorar e desenvolver essa mesma faculdade.

Ora, um silogismo é muito simplesmente a confrontação de dois juízos, expressos pelas proposições, onde não pode haver mais do que três termos, dos quais se extrai uma conclusão, conclusão essa que deve estar contida nas duas premissas (as proposições) anteriores. Assim, a extensão e a compreensão demonstradas na conclusão deverão estar contidas tanto na premissa maior como na menor. Usando um exemplo de Teodoro de Almeida, no silogismo «todo o homem é vivente; Pedro é homem; logo Pedro é vivente», fica claro que o sujeito da conclusão está envolvido na extensão do sujeito da premissa maior, assim como o predicado da conclusão está contido na compreensão do predicado da premissa menor¹²². Quer isto dizer que a conclusão nada

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p. 349.

¹²¹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 370.

¹²² Idem, *ibidem*, pp. 315-317.

revela que não esteja já incluído nas premissas, o que sustenta uma das principais regras da validade do silogismo – o facto de só poder ser construído com três termos: o maior, o menor e o médio, sendo que este último será comparado com os outros dois para atestar da conveniência ou inconveniência dos mesmos entre si¹²³.

Os pensadores portugueses defendem uma clarificação das regras da silogística que foi sendo transmitida pela escolástica, tida como arte de sofismar ou disputar, assumindo esta simplificação como a regra fundamental e quase a única necessária para não se incorrer em erro na construção do próprio silogismo. É curioso notar que Teodoro de Almeida usa um vocabulário diferente para designar as diferentes partes do silogismo. Tendo em conta que todo o silogismo válido é constituído por pelo menos uma proposição universal, Teodósio refere que o silogismo nada mais é do que a enumeração de uma regra geral e que a verificação ou não verificação da sua aplicabilidade confere a conclusão. A ordem em que surge a regra geral pode ser anterior ou posterior à aplicação, sendo o último caso menos natural e por isso, menos claro, mas não menos válido¹²⁴. Esta linguagem exprime o espírito científico emergente, no qual a observação de um determinado fenómeno prova ou não uma determinada hipótese. A estrutura do silogismo, porque reflete uma capacidade natural do homem, está presente em todas as ciências. A mudança de linguagem revela aqui de forma evidente a obra do autor (que tanto se dedica à filosofia natural), mas ilustra sobretudo a noção, inicialmente exposta, de que a lógica se integra em todas as ciências, sendo também uma ferramenta essencial para qualquer pessoa, discente ou não.

Apesar de a herança aristotélica ser reconhecida quando se trata da terceira operação da mente, não deixa de ser alvo de duras críticas, já recorrentes, tais como a obscuridade do seu discurso, a falta de clareza e o uso de termos ambíguos para a explicação da teoria. Além disso, o princípio fundamental do silogismo foi alegadamente mal interpretado pelos escolásticos peripatéticos e só depois restaurado pelos modernos. Segundo Teodoro de Almeida, os modernos, «examinando bem a Aristóteles», recuperaram o princípio *Dici de omni* e *dici de nullo*, clarificando o que séculos de transmissão tinham obscurecido e dando origem à proposição 319 do autor:

¹²³ Manuel Álvares descreve de forma simples a relação entre os três termos: um discurso é a «união de alguns juízos, cuja união se ordena para demonstrar alguma verdade.» O artifício com que se faz a união consiste no termo médio: «uso de huma idéa, que comparamos com outras idéas, para sabermos, se estas entre si dizem respeito de conveniencia, ou de repugnancia.» Manuel Álvares, *op. cit.*, p. 202.

¹²⁴ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 324 e ss.

«*Quem dá o Todo, dá qualquer parte dele; e quem nega a parte, nega também o todo*»¹²⁵, recusando outras sentenças mais confusas que a tradição dita aristotélica tinha transmitido, como a dos princípios *quae sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se*, para os silogismos afirmativos; e *quando unum est idem alicui, cui aliud non est idem, ipsa quoque non sunt idem inter se*, para os negativos. Antes dele, já João Baptista tinha denunciado desde logo os intérpretes de Aristóteles responsáveis por deturpar a teoria acerca do silogismo transmitida pelo autor grego¹²⁶. De todos os princípios considerados para sustentar a silogística, apenas um lhe parece infalível e verdadeiramente válido: o mesmo *Dici de omni, dici de nullo*, por implicar que, numa premissa universal e afirmativa, o predicado tenha de ser dito de todos os que estão no sujeito (se tal não acontece, nega-se o todo pela parte). Com efeito, nota o autor que a falência de um princípio como *quae sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se* reside no facto de considerar apenas o aspeto formal do silogismo, sem ter em conta a matéria que o compõe e as naturezas dos termos das premissas. Por exemplo, tomando que *Todo o homem é animal e todo o racional é homem*, podemos concluir, partindo daquela sentença, que, segundo o oratoriano, implica apenas a comparação com um terceiro termo, que *todo o animal é racional*, o que é manifestamente falso¹²⁷.

Apesar de alguma contestação que mantém o repúdio pela tradição aristotélico-escolástica, o certo é que a arte silogística segue um desenvolvimento semelhante tanto entre antigos como entre modernos. Com efeito, procura-se simplificar as regras numa tentativa de tornar claro o texto por vezes intrincado e confuso de Aristóteles, mas não se deixa de referir o quadro de oposições das diferentes proposições, também descrito na Idade Média, bem como a exposição das figuras e seus modos já abordados pelo filósofo grego e, mais uma vez, desenvolvidos posteriormente pelos escolásticos. Prova disso é o longo apêndice à sua lógica que Verney dedica ao silogismo. Aqui, o autor explora as regras da arte silogística¹²⁸, chegando mesmo a explicar a célebre mnemónica medieval¹²⁹ para decorar as diferentes figuras, modos e conversões.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 319.

¹²⁶ «*Sunt enim variae sententiae diversa constituentes principia syllogistica, longè, multumque abhorrentia à genuina Aristotelis logicâ, quae eo ipso illam evertunt potius, quàm tuentur.*» [Muitas são as sentenças que constituem os diversos princípios silogísticos, que muito e longamente se afastam da genuína lógica de Aristóteles, por isso mesmo, antes mais a destroem do que defendem.] João Baptista, *op. cit.*, p. 341.

¹²⁷ Idem, *ibidem*, pp. 345 e ss.

¹²⁸ Verney apresenta sete regras gerais do silogismo a serem tidas em conta na sua construção, não se detendo muito no problema dos princípios, acabando por afirmar brevemente que «tudo o que se

1.3.3. O método

O tema do método representa, no século XVIII, um dos grandes baluartes da lógica «restaurada» dos modernos. Correspondendo à quarta e última operação da mente, o método prende-se com a ordenação das ideias, postas em juízo e feitas argumentos para melhor desvelar uma determinada verdade. Nas palavras de Manuel

estabelecer sobre as figuras e os modos é redutível a este princípio: “A mesma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo”». Uma vez assumida esta máxima, o Barbadinho apresenta quatro axiomas que fundamentam as regras gerais a enumerar: «1. as proposições particulares subalternadas estão contidas nas subalternantes, e não ao contrário; 2. se o sujeito for universal ou particular, também é da mesma natureza a proposição; 3. na universal afirmativa, o sujeito distribui-se, mas não o predicado; 4. Na universal negativa, distribuem-se tanto o predicado como o sujeito.» Nesta sequência, é preciso ter presente: «Regra I. *O silogismo não tem menos de três termos, nem mais de três*»; «Regra II. O termo médio não pode tomar-se duas vezes particularmente, devendo tomar-se pelo menos uma vez universalmente ou distributivamente»; «Regra III. *O termo médio nunca ocorre na conclusão, nem na totalidade nem em parte*»; «Regra IV. *Na conclusão, não existe nem mais nem menos que nas premissas, isto é, os termos não estão tomados segundo uma significação mais extensa ou mais restrita que nas premissas*»; «Regra V. *A conclusão segue a premissa mais débil, ou seja, se uma das premissas for particular ou negativa, sê-lo-á igualmente a conclusão. Ao invés, se a conclusão a demonstrar for dessa natureza, sê-lo-á também uma das premissas*»; «Regra VI. *De duas proposições particulares, não resulta uma conclusão adequada*»; «Regra VII. *De duas proposições negativas nada resulta.*» Luís António Verney, *op. cit.*, pp. 633-643.

¹²⁹ Recorda Verney: «Ora, estas regras costumam representar-se pelas vogais de certas palavras inventadas pelos lógicos, estando contidas nestes versículos:

I. Barbara, Celarent, Darii, Ferio.

II. Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

III. Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Brocardo, Ferison.

IV. Bamalípton, Camentes, Dimatis, Fesapno, Fresisomorum.» Luís António Verney, *Lógica*, *op. cit.*, p. 651.

A cada verso corresponde uma figura do silogismo, sendo que cada palavra representa um modo. As vogais reportam para a classificação das premissas, conforme já apresentámos: a (universal afirmativa), e (universal negativa), i (particular afirmativa), o (particular negativa). As consoantes c, m, p ou s designam os processos de redução das premissas representadas pela vogal que as antecede (c: *reductio per impossibile*; m: «ocorre quando a conclusão é convertida, designa a alteração da ordem de ocorrência das premissas provocada pela inversão do papel de T> e T<»); p: conversão *per accidens*; s: conversão simples). As consoantes maiúsculas iniciais reportam para os modos da primeira figura, já que se parte do princípio de que os modos das figuras 2, 3 e 4 se convertem em modos da figura 1, ou seja, um silogismo da segunda figura que comece por C, converte-se num silogismo da figura um do modo «Celarent». António Zilhão demonstra a maneira como se pode aplicar esta «genética» medieval do silogismo, tomando como exemplo o silogismo de tipo CAMestrEs, que se converterá em CEIArEnt: «a consoante inicial de CAMestrEs é a segunda do alfabeto latino, indicando portanto o facto de que este modo da 2.^a Figura se deixa reconduzir ao 2.^o modo da 1.^a Figura. As três vogais, grafadas com maiúscula, representam os tipos de PDC [proposição declarativa categórica] que constituem o silogismo. O s final representa a conversão simples da conclusão referida pela vogal (E) que o precede; o s intermédio refere a conversão simples da P< representada pela vogal (E) que o precede; e o m intervocálico representa a permuta do papel das premissas decorrente da permuta entre T> e T< ocasionada pela conversão da conclusão.» As restantes consoantes não têm significado, além de «encherem» a palavra para ser pronunciável. António Zilhão, *40 Lições de Lógica Elementar*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, p. 36. A título de exemplo, podemos construir um silogismo tipo Camestres e convertê-lo em Celarent: Todos os homens são mortais/Nenhum deus é mortal/Nenhum deus é homem: ora, há troca de premissas e duas conversões simples (uma na premissa menor e outra na conclusão de Camestres), o que resulta no silogismo de tipo Celarent – Nenhum mortal é deus/Todos os homens são mortais/Nenhum homem é deus.

Álvares, a natureza do método corresponde a «hũa recta, e bem disposta ordem das operações da nossa mente, cuja ordem nos-conduz por caminho facillimo para alcançarmos a verdade»¹³⁰.

O método é apresentado como algo novo e essencial, cuja omissão para o estudo da lógica manifesta uma grave lacuna no sistema até então difundido. Assim, a crítica a Aristóteles e aos antigos relativamente a este assunto reside na sua ausência. João Baptista dedica um subcapítulo ao método no âmbito do silogismo demonstrativo, começando precisamente por referir que às três partes da lógica já enunciadas, acrescentaram os modernos uma quarta (o método), o que denota logo o teor de novidade que é impresso a este aspeto. Segundo ele, o método é uma «via para investigar a verdade, quando está latente, e de a explicar, quando foi descoberta»¹³¹. Esta definição apenas revela a dúplici característica do método – a descoberta e a transmissão da verdade –, mas não faz referência à propriedade ordenadora que o define enquanto operação do entendimento.

Quando Verney discorre sobre a utilidade da lógica e o seu papel na busca da verdade, deixa bem patente a ignorância dos antigos sobre esta questão e a inépcia dos peripatéticos em aplicar também o método de forma correta, associando a própria utilidade da lógica ao seu método, uma vez que sem ele o conhecimento não poderá ser adquirido de forma eficiente:

Sobre este assunto [o modo como se estabelece a utilidade da lógica], todos os antigos, tanto gregos como romanos, guardaram silêncio, dado não conhecerem o método. Nem sequer os peripatéticos discorreram sobre esta matéria; eles apenas mortificaram os rapazinhos com disputas ruidosas, pensando que deste modo haviam de obter algum proveito.¹³²

Já Teodoro de Almeida demonstra a sua crítica relativamente ao filósofo grego através da personagem peripatética. Na verdade, Sílvio, que até aí surgia como a voz do contraditório (mesmo que fosse para ser refutada), passa a ser, na *tarde* dedicada ao método, não uma voz totalmente concordante, mas complementar. Assim, fica demonstrado que, não tendo os antigos tratado este aspeto, nem ele próprio pode defender o seu mestre por algo omisso da sua obra. Por meio deste artifício dialógico,

¹³⁰ Manuel Álvares, *op. cit.*, p. 274.

¹³¹ «Via, & ratio inquirendi veri, quod adhuc latet, & illius explicandi, cum jam inventum est.» João Baptista, *op. cit.*, p. 437.

¹³² Luís António Verney, *op. cit.*, p. 617.

Teodoro de Almeida deixa claramente de parte Aristóteles, para se cingir à crítica à escolástica – e aqui as censuras são reforçadas.

Sendo o método¹³³ uma ordenação do raciocínio, decorrente de uma capacidade natural do homem, como já vimos, existem duas formas de atingir a verdade conforme a finalidade de cada um: se o objetivo for o de estudar ou investigar, o método analítico será o mais adequado; já se se procurar transmitir o conhecimento a outrem ou ensinar, então o método sintético será evidentemente o mais próprio. O primeiro partindo do particular para o geral e o segundo no sentido inverso, vão ambos conduzindo o homem em direção à luz da verdade. De forma visual e expressiva, Teodoro de Almeida coloca nas palavras de Teodósio a seguinte imagem:

Succede nisto o que acontece a quem vai ver humas casas, que estão fechadas: este homem ou póde entrar por alguma escura, e ir abrindo, e abrindo as portas até dar com a janella da ultima, a qual dá claridade a todas; ou póde pelo contrario ir logo entrando por alguma salla, que tenha a janella aberta, e ir abrindo outras, que vão recebendo a claridade da primeira; e deste modo dá passos seguros, e vê por onde vai, porque sempre vai com claridade. Este segundo modo he como o Methodo de *doutrina*; e o primeiro como o de *invenção*.¹³⁴

Ressalva seja feita, o método de doutrina corresponde ao sintético e o de invenção ao analítico.

Não existe, pois, um método preferível a outro – o que existe é uma adequação mais ou menos conveniente a uma determinada situação. Como Verney deixará bem claro num dos seus Corolários, «*Existe apenas uma regra do bom método: progredir ordenadamente do que é mais conhecido para nós para o menos conhecido*»¹³⁵.

A condenação do método escolástico prender-se-á com o facto de empregar o método analítico, particularmente disputativo, para o ensino, em vez do sintético, e, pior do que isso, com o facto de as disputas serem estéreis de sentido, uma vez que, alegavam os modernos, o que se pretendia era chegar a uma vitória no debate, independentemente do proveito que esse debate pudesse conceder a favor do conhecimento da verdade. Não que a disputa tenha de ser posta de parte; simplesmente,

¹³³ Veja-se a definição de Pedro Calafate: «O método é a ordem da razão, enquanto esta se entenda como capacidade actuante, como princípio de operações, com especial incidência no âmbito da disposição dos argumentos.» Pedro Calafate, *O Conceito de Natureza...*, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁴ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 415-416.

¹³⁵ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 513.

mais uma vez, não deve ser a forma preferencial para o ensino, mas sim para o debate. No cerne desta questão estava uma diferente perspectiva pedagógica que deveria ser assumida no contexto docente, onde a adequação do método mais eficiente e natural, segundo os objetivos e o contexto de cada situação, se evidenciava como algo fundamental¹³⁶.

Nesta ordem de ideias, os pensadores portugueses concedem à arte do confronto argumentativo algumas páginas que importa referenciar, devido à censura que se abate não só sobre a escolástica, mas também sobre Aristóteles. A crítica à escolástica é frequente e prende-se com o facto de, como já foi dito, os debates serem inúteis e se deterem mais em estratégias tidas como evasivas do que em transmitir ou revelar algum saber. Ora, a primeira condição para iniciar qualquer disputa é que ambas as partes estejam totalmente esclarecidas sobre a temática a disputar e que, independentemente do resultado de perda ou ganho, o método sirva sempre a verdade, evitando discussões inúteis sobre algo que, *e.g.*, seja já de tal forma evidente e claro que não haja qualquer pertinência em discuti-lo¹³⁷. Teodoro de Almeida estabelece, então, três axiomas fundamentais sobre o método de disputar, que sintetizam bem o ideário que assistia aos autores modernos, que, ao sentirem a necessidade de nomear e refletir desta maneira, acabam por trazer a lume uma prática tida como prejudicial para a arte argumentativa. Neste caso, a crítica dirigida aos peripatético-escolásticos surge por contraste.

1.º axioma: «*O fim, que deve ter a disputa, he conhecer a verdade da questão proposta.*»

2.º axioma: «*O fim que deve ter o arguente, he só mostrar a dificuldade que tem contra si a proposição, que se defende.*»

3.º axioma: «*O fim, que deve ter o defendente, he só mostrar a sua proposição livre daquella dificuldade.*»¹³⁸

¹³⁶ Como nota Calafate, «Por seu turno, deve sublinhar-se que a importância, verdadeiramente transcendente, concedida a este problema da ordem da razão ou ordem da natureza, de modo a salientar a questão da ordem e disposição dos argumentos, deve ser convenientemente enquadrada no âmbito do pedagogismo vigente, sublinhando, tal como os humanistas e dialécticos do Renascimento, a necessidade de erguer um corpo de regras capaz de assegurar, de modo simples e eficaz, o objectivo, considerado fundamental, da transmissão e comunicação dos conteúdos de ensino.» Pedro Calafate, *O Conceito de Natureza...*, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹³⁷ Sobre este assunto, os autores são unânimes: o cuidado na escolha do tema, na escolha das palavras (claras e nunca ofensivas contra o adversário), na aceitação da derrota justa, se assim se servir a verdadeira questão. Veja-se, Manuel Álvares, *op. cit.*, p. 305 e ss.; Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 417 e ss. (sobretudo os axiomas); Luís António Verney, *op. cit.*, p. 525 e ss.

¹³⁸ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 417.

Verney retoma, neste âmbito, a crítica antiaristotélica, nomeando por duas vezes os *Tópicos* do filósofo grego. Apesar de o método enquanto operação ordenadora da mente estar omissa da obra antiga, o mesmo não se verifica quanto às regras a seguir no método disputativo e, por isso, surgem as censuras. Quando descreve a postura que deve ser assumida pelo oponente, diz-nos o autor, em nota:

Nos *Tópicos* (VIII, cap. 1), Aristóteles, ao instruir um oponente, recomenda-lhe que faça uso nas disputas de todos os embustes dos sofistas e aconselha-o sobre muitas coisas, designadamente que interrogue sem nenhuma ordem a respeito de muitos assuntos, mesmo supérfluos, que oprima os ouvintes com grande número de perguntas, que repita que os temas que expõe, tomados indistintamente, são conhecidos, que alongue o discurso por meio de proposições não necessárias e muitas coisas deste género. Numa palavra, direi que ele ensina a proceder de má-fé e que se serve dos argumentos movidos pela inveja. É por isso que ele declara não se ter proposto investigar a verdade, mas a obtenção da vitória. Qual é, portanto, o espanto se os seus discípulos ao tomarem o partido do oponente imitarem e repetirem tão fielmente o mestre?¹³⁹

Este excerto, embora extenso, é bastante expressivo. Aristóteles surge como mentor de uma lógica voltada para a vitória numa contenda, onde a verdade do discurso não é um ponderável, sendo apenas o ato soberbo do triunfo o elemento efetivamente mobilizador. Se relembarmos qual a finalidade última desta disciplina defendida pelos iluministas, a obtenção da verdade, percebemos que a crítica ao método presumivelmente usado por Aristóteles no debate argumentativo representa uma deturpação grave da própria essência da lógica. Parece que o Estagirita concebeu um sistema para tornar apto qualquer discurso, tendo em conta a sua validade possível, mas não a sua verdade, isentando os intervenientes de qualquer postura moral e justificando essa atitude pela eficácia de uma argumentação que produza o efeito desejado, seja ele qual for.

O método surge neste contexto como o elemento que encerra a lógica como arte que prepara as quatro operações da mente apresentadas, constituindo por isso a ferramenta essencial para qualquer ciência. A escolástica e a sua herança peripatética são criticadas nesta linha por dois motivos essenciais: primeiramente, porque foram inaptas na adoção de um método claro e eficaz para o ensino – entre os dois métodos apresentados como proveitosos, os medievais e os filósofos que continuaram o mesmo

¹³⁹ Luís António Verney, *op. cit.*, nota 344, p. 529.

caminho já na Modernidade escolheram o menos adequado para a instrução, invertendo a ordem natural mais eficaz para a divulgação do conhecimento. Na verdade, em vez de os eruditos partirem de dados claros e irem introduzindo ao discípulo temáticas mais complexas, assegurando assim uma base sólida de saberes prévios, optaram por lançar questões obscuras e repisar outras tantas sem aprofundar o conhecimento, sem ler as fontes e sem ter o espírito crítico iluminado pela razão, que os modernos tanto procuraram ter como divisa. Neste sentido, o exercício pedagógico perpetrado pelos antigos seria puramente especulativo e infrutífero.

Acresce a esta acusação, que reporta para uma corrupção do ensino, o facto de os peripatéticos, obcecados pela figura distante de Aristóteles, terem alegadamente não só seguido, mas também excedido as nocivas orientações do Estagirita. Com efeito, apesar de o autor grego se ter preocupado essencialmente com a construção de um discurso válido, os escolásticos foram muito além, uma vez que entenderam essa validade discursiva como permissibilidade cega para todo e qualquer exercício argumentativo, fosse ele válido ou inválido, verdadeiro ou falso, desde que tivessem como fito o êxito da disputa. Mais uma vez, importa lembrar Verney, que reforçará isso mesmo ao referir-se ao método a adotar agora pelo respondente:

Aristóteles (*Tópicos*, VIII, cap. 4), instruindo um respondente, recomenda-lhe que, qualquer coisa que fizesse, não parecesse dar-se por vencido. Ou seja, ele prescreve-lhe como objectivo a vitória e não a verdade. Os seus discípulos também tomam tão escrupulosamente em consideração essa advertência que nunca vi nenhum que, embora convencido até à evidência, tivesse confessado sinceramente estar vencido. Entre tantas inépcias, Aristóteles ensina-lhe convenientemente uma só coisa, ou seja, que ele não sustentasse teses totalmente improváveis e que quando uma proposição fosse obscura não tivesse pejo em reconhecer que não a entendeu ou que a distinguisse dessa maneira, etc. Certamente, Aristóteles foi rejeitado neste caso pelos seus discípulos, que sustentam coisas improváveis e nunca reconhecem a sua ignorância; ou melhor, eles estão dispostos a refutar quaisquer coisas muito obscuras e mesmo aquelas que de modo algum entendem.¹⁴⁰

Se o método se configura como uma das grandes novidades dos modernos, a sua adoção deficitária por parte das gerações antecedentes circunscreve, por outro lado, um dos campos mais férteis para a crítica e sequente rejeição dessa mesma tradição, fazendo sobressair depois as mentes esclarecidas pela razão que restauraram a verdade e

¹⁴⁰ Luís António Verney, nota 347, p. 537.

encaminharam os estudos no trilho da luz. Com efeito, ainda que seja um dos pontos fulcrais na crítica a Aristóteles, a verdade é que o ataque direto ao Estagirita não é exaustivo, sendo Verney, nas suas notas (a localização periférica na economia da obra não deixa de ser expressiva), quem mais refere o filósofo grego neste contexto. Se tivermos em conta que na *tarde* dedicada ao método, a personagem Silvio deixa de contrapor opiniões, intervindo mais parcamente, torna-se evidente que, com esse artifício, quis Teodoro de Almeida demonstrar que esta questão não foi abordada por Aristóteles nos termos em que a lógica reformada o faz. O autor chega mesmo a afirmar que o método é como que uma nova língua, querendo assinalar a singularidade que foi os modernos terem-no considerado como parte da lógica, como uma operação do entendimento¹⁴¹.

Se o argumento é, pois, de que o método está ausente da lógica peripatética, isso é quanto basta para a pôr de parte sem outros desenvolvimentos. O centro da discórdia localiza-se, depois, numa questão pedagógica, que opõe o formato tradicional das *Disputationes* das escolas e dos comentários ao método breve e sintético defendido pelos modernos, porque mais natural e adequado. O ciclo que percorre a lógica como uma capacidade natural do homem, cujo entendimento pode ser desenvolvido mediante artifícios que o habilitem na procura da verdade e o apartem do erro, encerra-se com uma nova proposta de ensino radicada na ordem natural da razão e, por isso, mais eficaz e útil para a aquisição do conhecimento científico.

1.3.4. A verdade, a probabilidade e a falsidade

Para encerrarmos este capítulo sobre lógica, não podemos deixar de realçar aquilo a que podemos chamar de obsessão pela verdade. A questão da verdade (e da falsidade) está intrinsecamente unida à própria definição de lógica, como temos vindo a

¹⁴¹ Atente-se no diálogo que inicia a *tarde* dedicada ao método: «*Teod.* Hoje, meu Silvio, tendes que ouvir lingua nova, porque havemos de tratar do que nunca nas vossas aulas se tratou, e vós reputais por bem inutil.

Silv. Ainda nas mesma materias, que estudei, vós lhe fazeis tal mudança, que sempre venho a ouvir lingua nova, nem vos ouço aquelles termos, com que me creáão, nem hum *signate*, nem hum *exerciter*, nem hum *formaliter*, ou *reduplicative*. Paciencia, que em tudo ha modas: mas vamos adiante.» Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 388.

descrever, uma vez que se constitui como finalidade última da disciplina, sem a qual de nada serve o seu estudo.

Os autores portugueses foram exaustivos em enfatizar este ponto sempre que a oportunidade surgisse, não só para deixar bem patente esse desígnio da lógica, mas também para demarcar a crítica antiaristotélica e antiescolástica que justificava a renovação de um tipo de estudo tido como obsoleto, inútil e que traía o fito da própria disciplina. Neste sentido, Verney foi dos filósofos mais expressivos, dedicando mesmo um livro completo da sua *Lógica* ao «conhecimento da verdade». Dividido em duas partes, este livro reflete sobre a «verdade certa» e a «verdade provável».

A grande crítica a Aristóteles, e sobretudo aos seus seguidores, reside no facto de a diferença entre probabilidade e verdade não ser claramente delineada, permitindo que se gerem discussões e análises de problemáticas que nada trazem de produtivo à reflexão filosófica e científica. Neste sentido, Verney recorda o contributo do Estagirita, para lhe retirar logo a seguir qualquer pertinência, já que, ainda que ele tenha considerado a verdade e a probabilidade como objeto da lógica, a maneira como expôs o seu discurso contraria os próprios conceitos, que surgem obnubilados pela dificuldade do texto.

Reconhece Aristóteles que é duplo o objecto da lógica (o verdadeiro e o verosímil), ao distinguir na lógica a dialéctica – que investiga a verdade por meio de argumentos prováveis – e a analítica, que investiga a verdade certíssima por meio da argumentação. Contudo, ele nada deu a conhecer sobre a verdade que seja útil e percorreu sobre a verdade certa de modo muito obscuro.¹⁴²

Antes de mais, importa clarificar que a verdade é entendida como uma conformidade entre a realidade e uma operação mental, motivo pelo qual se concretiza mais perfeitamente na operação que se ocupa dos juízos¹⁴³. Com efeito, podemos conceber ideias claras, mas apenas quando as relacionamos afirmando ou negando uma ideia de outra, formulando um juízo, é que estabelecemos uma ligação entre dois termos

¹⁴² Luís António Verney, *op. cit.*, p. 365.

¹⁴³ «Entende-se geralmente por verdade o acordo da inteligência e suas operações com a realidade conhecida e afirmada ou, segundo a fórmula aristotélico-escolástica, a conformidade da inteligência e do ser – *adaequatio rei et intellectus*. Esta conformidade só se dá de modo completo e formal no juízo, que é a operação mais perfeita da inteligência.» Manuel da Costa Freitas, «Verdade», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 5, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, col. 441.

que pode ou não corresponder à realidade¹⁴⁴. Depois, é necessário também ter em conta que, para os autores modernos em escrutínio, o homem tende naturalmente para a verdade, porque foi criado por Deus com essa finalidade – a razão, como luz natural e dom de Deus, impele o homem para a verdade e não para a falsidade ou erro, o que seria absurdo afirmar-se pois implicaria que Deus tivesse o intuito de enganar o resultado da sua própria criação. O erro advém mais de uma limitação natural, decorrente da finitude própria do homem e da queda que é o pecado original, do que de uma espécie de apetência genética – por isso é que uma ilusão proveniente dos sentidos pode ser reconhecida como tal; de outra forma, se o homem tivesse sido criado para errar, como poderia perceber que errava? Neste sentido, Verney distingue três tipos de verdade – a metafísica ou real, a ética e a lógica¹⁴⁵, procurando discorrer agora sobre este último tipo, ou seja, sobre a conveniência dos juízos com a realidade. Tendo em conta esta orientação, os lógicos iluministas tentam definir um critério de verdade válido (isto é, um traço distintivo que identifique que um juízo é verdadeiro ou falso) que se situa, regularmente, na evidência ou certeza, como refere Teodoro de Almeida.

Manuel Álvares faz mesmo uma breve resenha histórica da evolução do critério de verdade, aproveitando para pôr de parte os autores antigos e colocando no centro a Modernidade. Começa por referir Epicuro, que coloca a tónica da verdade nos sentidos, e passa depois para Parménides, Platão, Demócrito, Heraclito e Anaxágoras, que seriam defensores da evidência da razão como norma última de verdade, para terminar com Descartes e os autores da *Arte de Pensar*, enfatizando então a evidência como critério

¹⁴⁴ Veja-se o exemplo de Manuel Álvares: «Consideremos agora os juízos, em quanto eles dizem respeito aos objectos das idéas, de q são compostos. Se os comparamos pois com semelhantes objectos, ou são *verdadeiros*, ou *falsos*: *verdadeiros*, quando a decisão da nossa mente (na qual consiste o juízo) corresponde ao respeito objectivo, que entre si dizem as idéas: *falsos*, quando não correspondem ao dicto respeito. Tudo isto se exemplifica nestes dois juízos, *Deos he justo*, *Deos naõ he justo*: o primeiro he *verdadeiro*; porque a decisão do nosso entendimento corresponde exactamente ao respeito, que entre si dizem as idéas de *Deos*, e da *justiça*: e o segundo he *falso*, pela razão contraria.» Manuel Álvares, *op. cit.*, pp. 95-96.

¹⁴⁵ «O vocábulo “verdade” tem para os filósofos três sentidos: 1. Todo o ente, tanto existente como possível, diz-se “verdadeiro” quando está em conformidade com a ideia que Deus possui acerca dele; por isso, neste sentido, Pedro é um verdadeiro Pedro, pois corresponde à ideia possuída por Deus. Esta verdade denomina-se “real” ou “metafísica”. 2. Diz-se também verdadeira a nossa linguagem quando está de acordo com o nosso pensamento; assim, os que pensam tal como se exprimem chamam-se “verazes”, aos quais correspondem por outro lado os mentirosos, que pensam uma coisa e dizem outra. Esta verdade denomina-se “ética”. 3. Além disso, chama-se “verdadeiro” o nosso juízo, ou proposição, quando convém a uma coisa tal como ela é realmente; por exemplo, quando digo “Pedro é animal” e “Paulo é livre”, esta concordância da proposição com a realidade é uma verdade lógica. Se, porém, eu exprimir essas coisas de modo diferente do que realmente acontece, a proposição chama-se “logicamente falsa”.» Luís António Verney, p. 355.

preferencial, exceto no que diz respeito aos juízos de autoridade, sendo essa própria autoridade o aval necessário para aferir da sua verdade ou falsidade¹⁴⁶.

Verney acaba por fazer um périplo semelhante para apresentar as suas conclusões, iniciando-o nos antigos, como Protágoras, que partiam dos sentidos como fundamento de verdade, passando mais uma vez por Platão, que colocava a tónica no conhecimento e no espírito, repudiando os sentidos, e chegando finalmente a Aristóteles, como um filósofo mais equilibrado que tentou estabelecer o critério de verdade entre os sentidos e o espírito. O autor tenta destacar-se dos demais e refere muito simplesmente que «[...] existe um único critério da verdade, a evidência da coisa, isto é, são verdadeiras as coisas que percebemos com clareza serem verdadeiras ou as que são deduzidas muito claramente de uma verdade evidente»¹⁴⁷. Esta definição é um ponto de partida sólido, mas o problema começa quando as coisas não nos aparecem de forma evidente e clara, sendo que isso não implica necessariamente a sua falsidade.

Os autores considerados são unânimes na crítica ao ceticismo extremo, aos Académicos e Pirrónicos (acrescenta Teodoro de Almeida¹⁴⁸), por assumirem a verdade como algo transcendente ao homem, razão pela qual o seu conhecimento lhe seria vedado, estando aquele limitado a uma pálida réplica de uma verdade suprema, real mas inatingível. Apesar de distinguirem graus de verdade (desde o mais provável ao mais certo), estes lógicos portugueses apresentam-na como algo alcançável, na medida em que o entendimento humano a pode conhecer. Neste sentido, a dúvida, a probabilidade e a certeza assumem gradativamente um lugar de destaque. Da primeira para a última, a verdade é mais ou menos certa conforme a dúvida (primeiro motor de observação para aferição de verdade) seja ou não resolvida, podendo dar origem a uma situação de probabilidade (quando existem argumentos contrários relativamente a um mesmo dado observado) ou posterior certeza (quando não ocorre qualquer motivo para a instalação da dúvida). Importa, no entanto, notar que a própria certeza não é por si só abalizadora de verdade. Como vimos, esse fundamento reside na evidência, estando esta também dividida em diferentes espécies. Com efeito, alerta Verney que a ausência de dúvida (a certeza) pode estar a propiciar uma falsidade, *e.g.* no caso do judeu ou do luterano, que

¹⁴⁶ Manuel Álvares, *op. cit.*, pp. 98-105.

¹⁴⁷ Luís António Verney, *op. cit.*, p. 369.

¹⁴⁸ Teodoro de Almeida reforça mesmo a ideia dizendo que o entendimento tende naturalmente para a verdade, pois foi com essa finalidade que Deus o criou. Dizer que o homem não pode conhecer a verdade é o mesmo que afirmar que Deus falhou na criação da sua obra, o que não seria de todo aceitável. Teodoro de Almeida *op. cit.* p. 84.

defendem a sua fé com toda a veemência, mas estão errados¹⁴⁹. Podemos facilmente aplicar a esta situação o exemplo do paradigma geocêntrico, lembrando-nos de que a maioria dos medievais estava certa de que a Terra estava no centro do Universo e o sol girava ao seu redor. A teoria heliocêntrica veio mais tarde provar de forma evidente (verificando a conformidade ou inconformidade desse facto com a realidade) que isso era falso. Ora, tendo em conta a existência ou não de dúvida, a verdade divide-se em duas espécies, em sintonia com as convicções do homem que a procura: certa ou provável. O critério de verdade é o que depois fundamentará ou não uma determinada hipótese, sendo que a própria verdade consiste na tal conveniência entre o juízo e a realidade¹⁵⁰.

Neste contexto, o homem é manifestamente permeável ao erro e por isso o estudo da lógica cria estratégias essenciais e aplicáveis a qualquer situação, pois habilita a mente para evitar esse mesmo erro. Teodoro de Almeida, de forma disciplinada, divide as «enfermidades do entendimento», propiciadoras de erro, em dois tipos: as interiores, que se prendem com as paixões, e as exteriores, que se prendem com os sentidos e a autoridade¹⁵¹. Pelas palavras de Teodósio, percebemos que as disposições do espírito poderão ser fortes barreiras ao estudo desafetado necessário para atingir a verdade pretendida. A teimosia em não reconhecer um erro ou o preconceito, criado por um determinado costume já enraizado, poderão servir de mote para o engano. Também Verney já tinha apresentado a filáucia como uma das causas principais que leva o homem a cair em falsidade. Este escolho decorrente da vontade humana é o que fomenta os erros das escolas filosóficas, uma vez que defendem uma autoridade de forma intransigente, sem questionar a sua verdade. Esta afetação levou vários filósofos a equivocarem-se, de tal forma que casos existiram em que os discípulos chegaram mesmo a ignorar as advertências da autoridade que seguiam. Note-se que esta crítica verneiana é dirigida novamente aos acérrimos defensores de Aristóteles, que falharam, por um lado, por reverência para com o filósofo grego e, por outro, por deturparem o mestre, ignorando o teor autêntico dos seus ensinamentos.

¹⁴⁹Veja-se Luís António Verney, *op. cit.*, pp. 363-365.

¹⁵⁰ Verney desenvolverá, num corolário, que existe mesmo uma espécie de interpretação da verdade, o que coloca no cerne da questão a capacidade de julgar de um determinado sujeito: «*A mesma proposição pode ser verdadeira para uma pessoa e falsa para outra*», reforçando depois que «*A verdade é de duas espécies: certa, quando estou totalmente persuadido de que a realidade corresponde ao pensamento; provável, quando a minha persuasão é acompanhada do temor da falsidade.*» Idem, *ibidem*, pp. 363-365.

¹⁵¹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 93-94.

Com efeito, o próprio Aristóteles já tinha alertado para o perigo da filáucia, para esse «amor descomedido com que cada um se ama a si próprio»¹⁵². Porém, se alguns pecam por veneração dos antigos, outros caem em desgraça pela recusa cega dessa autoridade, defendendo apenas os modernos. Ora, o que conclui Verney aqui é que nenhuma disposição deve interferir no processo de obtenção da verdade, tomando como exemplo o estudo da Bíblia:

Houve intérpretes que ao explicarem os livros da Bíblia não duvidaram em atribuir certas doutrinas a Aristóteles. E um deles até descobriu afortunadamente em ambos os Testamentos a lógica de Aristóteles. Ao contrário, muitos deles apenas repetem a doutrina dos modernos e desprezam como manifestamente falsas todas as coisas antigas e, mais que isso, nem sequer lêem os livros dos antigos. Certamente, estando eles impregnados das opiniões que beberam, apenas delas se apercebem, sendo ignorantes a respeito de outros assuntos.¹⁵³

Há que ter, portanto, um espírito crítico para o exercício da verdade e este ponto é o mais consistentemente proclamado pelos autores modernos.

Nos erros ditos exteriores, estão incluídos os dos sentidos, mas também os dos testemunhos, sejam eles escritos ou verbais. Sensível a esta questão, Teodoro de Almeida releva o problema da tradição das obras, que criam interpretações enganosas, marca das vicissitudes próprias do tempo¹⁵⁴. O homem que procure a verdade deve, portanto, desprender-se de qualquer afetação que lhe tolde o juízo e usar dos testemunhos disponíveis com diligência, criando assim um espaço distanciando entre ele próprio e o dado a analisar. Seja pela experiência ou pela demonstração e refutação de falácias, o filósofo deve dedicar-se à busca da verdade e não a especulações ou discussões infrutíferas, sendo a lógica essencial neste processo.

Torna-se também imperiosa a distinção entre fé e ciência, pois ambas são fontes de conhecimento verdadeiro, ainda que não se devam confundir ou misturar. Manuel de Azevedo Fortes esclarece que «a ciência é um conhecimento certo e evidente, adquirido por uma demonstração», mas a fé pode estar na origem de conhecimento certo e evidente, ou apenas certo ou provável, conforme se baseie na autoridade divina ou

¹⁵² Luís António Verney, *op. cit.*, p. 391.

¹⁵³ Idem, *ibidem*, p. 393.

¹⁵⁴ Recorde-se o apontamento que faz relativamente à tradição das obras de Aristóteles, já por nós referido neste capítulo.

humana¹⁵⁵. Ora, o conhecimento pode ser promovido pela ciência ou pela fé, mas a crença em algo a partir de outra entidade que não Deus nunca pode conceder um conhecimento verdadeiro com o mesmo grau de evidência. É neste campo, onde o critério de verdade já não se manifesta claramente, que surge o problema da probabilidade, mais especificamente, dos graus de probabilidade, fundados na certeza, e que podem ser por vezes forçados, de tal modo que uma falsidade passe por algo aceitável.

A probabilidade consiste, pois, numa verdade consensual, isto é, numa verdade que, de entre algumas dúvidas, surge como a mais certa. A grande crítica dirigida aos peripatéticos reside precisamente na aparente não diferenciação das duas verdades, a evidente e a provável. Não que a probabilidade não deva ser tida em conta, mas o probabilismo extremo, sem relevar a evidência da questão que se discute, resulta num problema especulativo que nada serve. Quando a dúvida se sobrepõe à probabilidade, a falácia evidencia-se mais do que a verdade, propiciando o argumento falso em detrimento do verdadeiro. Veremos na segunda parte como este tema é aproveitado politicamente para arrasar com a ética aristotélico-escolástica, tida como raiz da permissibilidade de comportamentos e julgamentos relaxados, precisamente porque fundada numa base dúbia, e portanto disputável.

É neste contexto que os pensadores portugueses rejeitam fortemente o uso do discurso falacioso, sendo a figura de Aristóteles apresentada frequentemente como exemplo de conceção desse mesmo discurso, precisamente pelo desenvolvimento da arte sofisticada que lhe é imputado. Como já vimos, a única pertinência ponderável em estudar os sofismas reside precisamente na capacidade de os identificar e evitar¹⁵⁶. Numa abordagem peculiar, Manuel Álvares é profícuo em usar a figura de Aristóteles como mau exemplo durante a sua enumeração dos sete tipos de sofismas, assegurando que o Estagirita não só veiculou discursos cavilosos para induzir os alunos em erro, como ele próprio se deixou enganar pela sua estratégia. A título de curiosidade, transcrevemos aqui um trecho que ilustra o quarto tipo de sofisma, que consiste em usar como argumento algo paralelo à questão como se de um dado válido se tratasse.

¹⁵⁵ Em quatro definições, Azevedo Fortes esclarece: «A ciência é um conhecimento certo e evidente, adquirido por uma demonstração»; «A fé divina é um conhecimento certo e evidente, fundado na autoridade de Deus»; «A fé humana é um conhecimento certo, fundado na autoridade dos homens»; «A opinião é um conhecimento incerto, fundado sobre uma razão somente provável.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, pp. 203-204.

¹⁵⁶ Veja-se também Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 359.

Nisto caõ *Aristoteles*, quando para provar a falsidade d'harmonia celeste, que metaforicamente admittiaõ os Pythagoricos, mostrou, que os corpos celestes naõ podiaõ fazer algum concerto musico entre si.¹⁵⁷

Ao longo da sua obra, Teodoro de Almeida coloca em confronto aqueles filósofos cujo objetivo é o domínio da arte discursiva, mesmo que a falsidade seja o alvo, contra os que usam da lógica para a obtenção da verdade, recuperando um tópico já desenvolvido por Verney (em que a vitória supera a verdade) e afirmando, em contraponto, a utilidade da filosofia racional como sendo a procura da verdade e não um engenho filosófico dedicado ao exercício estéril e especulativo da argumentação.

Ressalva seja feita, mais uma vez, à posição de Manuel de Azevedo Fortes, que assume uma postura conciliadora, não deixando de salientar o contributo do Estagirita para evitar o erro ao assinalar os mesmos sete modos preventivos que podem causar ilações inadequadas. Já vimos que Aristóteles é reconhecido sobretudo pelo seu papel no desenvolvimento da arte silogística, mas é Manuel de Azevedo Fortes que lhe concede o palco mais favorável no âmbito deste estudo. Os sete modos assinalados por Aristóteles e lembrados por Azevedo Fortes consistem sobretudo em equívocos decorrentes de uma argumentação deficitente, que se concretizam em sofismas. Pode-se cair em falsidade ao contornar a questão a ser discutida, tomando como prova algo inadequado ou partindo do princípio de que essa mesma questão é já verdadeira, quando ainda não passa de uma questão (algo a ser provado). Um outro aspeto apontado reside na possibilidade de a relação entre causa e efeito não ser consequente, ou seja, de a uma determinada causa se atribuir um efeito que não lhe é próprio. Definir algo pelo que lhe é accidental e não pelo que esse algo é essencialmente e servir-se de vocabulário ambíguo nos discursos são também enumerados como escolhos a evitar. Como não poderia deixar de ser, o facto de se assumir como absolutamente verdadeiro algo que o é apenas em determinado contexto ou que é mera probabilidade é tido como um dos erros mais perigosos na construção do argumento¹⁵⁸.

A procura da verdade assume, portanto, configurações *obsessivas* por parte dos iluministas, fruto de uma época onde a razão se revela como expressão da vitória do conhecimento do homem sobre as trevas da ignorância, também ela humana, mas

¹⁵⁷ Manuel Álvares, *op. cit.*, p. 218.

¹⁵⁸ Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, pp. 178 e ss.

PARTE I

A FILOSOFIA SETECENTISTA EM PORTUGAL E O DESCRÉDITO DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA

evitável. A lógica surge como uma arte, uma disciplina essencialmente propedêutica e útil não só para o dia a dia, mas sobretudo para o estudo de qualquer ciência, tendo na investigação da verdade o próprio fundamento para a sua prática. Neste sentido, a figura de Aristóteles, baluarte de toda uma tradição anterior, aparece como um obstáculo, por ter sido assumida como mentora de uma filosofia improfícua, caracterizada como mera especulação, mas sem a finalidade que lhe é própria e por isso deturpada no seu alicerce mais indispensável.

Portanto, caríssimos e magníficos jovens, ofereço-vos neste momento a Metafísica: não a antiga, extensa e intrincada, que por via de regra antes debilita a agudeza do engenho do que o torna perspicaz, mas a breve e mui expedita Metafísica que estimula a mente e desvenda o caminho para entender as outras disciplinas.

*Luís António Verney*¹⁵⁹

De facto, tanto no discurso dos nossos iluministas como no dos iluministas franceses ou ingleses, o termo metafísica, desde que referido ao seu significado na história da filosofia dos séculos anteriores, era também utilizado num sentido fortemente pejorativo, ou seja, para expressar coisas inúteis e incompreensíveis. [...]

Esta referência à metafísica como a um universo de questões distantes, espinhosas e inúteis, utilizando comodamente a palavra em sentido pejorativo, era solidária da sua recondução a uma nova escala definida por diferentes padrões de conhecimento, no quadro do primado da epistemologia e do recuo da aspiração dogmática, nela se incluindo o espírito de sistema.

*Pedro Calafate*¹⁶⁰

2. A METAFÍSICA E A INUTILIDADE DA VÃ ESPECULAÇÃO

A dimensão problemática da metafísica como ciência possível começa desde logo na denominação que recebeu e nas interpretações que daí se seguiram. Não querendo considerar agora esta questão, que será alvo de reflexão por parte dos autores setecentistas em apreço, não podemos, porém, deixar de a mencionar preliminarmente, já que se constitui como argumento de refutação ou aceitação de uma área do saber. O

¹⁵⁹ Luís António Verney, *De Re Metaphysica ad Usus Lusitanorum Adolescentium*, Romae, ex typographia Generosi Salomonii in foro S. Ignatii, 1753. Para efeitos de citação, usamos a edição bilingue de Coimbra: *Metafísica*, introd. e trad. de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 42.

¹⁶⁰ Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III: *As Luzes*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 136.

papel de Andronico de Rodes na organização dos textos aristotélicos legou dúvidas quanto à legitimidade de testemunhos cuja delimitação epistemológica não parecia estar claramente definida à época. Entender a metafísica como *aquilo que está para lá da física* implicava, na Antiguidade e particularmente na perspectiva aristotélica, centrar o seu estudo naquilo que não está sujeito a movimento (geração e corrupção), já que a física se dedicava precisamente ao estudo da natureza, do que é passível de mudança. Com efeito, refere Celestino Pires que a natureza se circunscreve «no âmbito da experiência humana, real ou possível. As ciências que tratam das realidades sujeitas ao nascimento e à morte, à mudança contínua e às transformações eram, para os Gregos e para os antigos, as *ciências físicas*.» Neste sentido, uma primeira significação de metafísica pode ser concebê-la como «ciência acerca daqueles seres que estão para além da experiência imediata ou possível»¹⁶¹.

Ao espinho da denominação junta-se, por inerência, o da definição. Aponta desde logo Manuel Barbosa da Costa Freitas para o carácter tríplice da metafísica de Aristóteles. A filosofia primeira é entendida nos textos do Estagirita como: 1) «ciência do ser enquanto ser e das propriedades essenciais» (aquilo que mais tarde será chamado de ontologia); 2) «ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas»; 3) «ciência da causa absolutamente primeira da qual estão suspensos o céu e a terra, do primeiro motor, da inteligência que se encerra no conhecimento perfeito de si mesma» (o que nos reporta para a teologia – estudo do ser divino, porque absoluto e primeiro)¹⁶². Esta divisão, que pode ser sintetizada genericamente como ciência do ser enquanto ser (seja ele a substância primeira ou qualquer outra), não deixa de criar uma tensão entre um saber plural, na medida em que trata de todos os seres, e um outro singular, quando se dedica somente ao ser primordial, à primeira substância. Importa, pois, salientar que, por este mesmo motivo, o estudo da metafísica desde logo comportou uma certa ambivalência, que propiciaria em grande medida as interpretações e partições ditas reformadas pelos modernos¹⁶³.

¹⁶¹ Celestino Pires, «Metafísica», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, cols. 839-840.

¹⁶² Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, [Lisboa], Editorial Verbo, 2004, vol. I, p. 742.

¹⁶³ Cláudia Ribeiro lembra a influência da divisão aristotélica na reforma da metafísica moderna, já que «em 1613, Rudolphus Goclenius empregou pela primeira vez a palavra “ontologia” para designar a ciência do ser (*ontos*) enquanto ser. E, nesse mesmo século [entenda-se século XVIII], Christian Wolff e A. G. Baumgarten, baseando-se na afirmação de Aristóteles de que a “primeira ciência” tratava das coisas que não se movem e são separadas da matéria, fizeram uma distinção que teria grande influência sobre

A desvalorização assinalável que o estudo da metafísica conheceu no século XVIII decorre das transformações que se processaram em séculos anteriores, particularmente no século XVII, à semelhança e em correlação com o que já tinha sucedido com a lógica, ao acentuar-se o repúdio pela atividade puramente especulativa, neste caso centrada na questão do ser, dando-se especial relevância ao papel da experiência¹⁶⁴. Se, por um lado, o racionalismo seiscentista, que acabou por dar origem a um sistema em alguma medida dogmático e, por isso, posto em causa, já que afirmou a necessidade de elementos anteriores à experiência humana para explicar a possibilidade do conhecimento, descentraliza o foco primordial da metafísica do ser para o do pensar¹⁶⁵; por outro, o empirismo, ao enfatizar o papel dos sentidos e da experiência, colocando nos objetos sensíveis e na mediação empírica o princípio do conhecimento e a possibilidade de alcance desses mesmo objetos, recusa qualquer validade à especulação que se afaste total e abstratamente do seu referente real e sensível, que

Kant. Por um lado, havia a *metaphysica specialis*, que dizia respeito às coisas que existem sem matéria, como a alma e o *summum ens*, Deus, e que se dividia em psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional. Por outro lado, havia a *metaphysica generalis*, que dizia respeito ao *ens commune*, ao ser comum, às coisas que, existindo sem matéria, estão nela compreendidas (como os conceitos imateriais, por exemplo, o de causa)». Cláudia Ribeiro, *A Presença da Metafísica na Ciência*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 2014, p. 55.

¹⁶⁴ Numa reflexão acerca do valor teórico da *Metafísica* de Aristóteles, Delfim Santos apresenta em poucas palavras o que separava a concepção grega de «teoria» da atual, radicada esta última precisamente na valorização da experiência em detrimento da especulação e contemplação, mas em sintonia com os novos ideais iluministas que a legaram. Na verdade, ao contrário do que hoje se entende, a teoria não é «um conjunto de princípios para solução de dificuldades reveladas na experiência, mas a visão descritiva dessas mesmas dificuldades. A *Metafísica* de Aristóteles é uma bela expressão deste sentido “teórico”: é a busca de posições em frente do que ele via, do que outros já tinham visto e do que outros ainda e sempre poderiam ver e que nós também vemos. Mas este “ver” era um ver do espírito, *speculatio*, como traduziram os latinos; era a visão em espelho, isto é, em projecção descritiva, sem o interesse de ver só o que se procura e que muitas vezes já foi visto antes de ser procurado. A teoria, como a compreendiam os Gregos, era a *visão* total das coisas e das suas relações, do que se vê e do que se não vê, da interdependência mutual que está latente ou patente em cada facto. Na linguagem de Aristóteles a *prima philosophia* pretendia ser o conhecimento desse invisível que liga forma e matéria, potência e acto. Especulação sobre os primeiros princípios era a determinação das categorias adequadas à *visão* do visível e do invisível e seus respectivos pontos de encontro.» Delfim Santos, *Obras Completas*, vol. 1: *Da Filosofia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 244-245.

¹⁶⁵ Recorde-se que «o ponto de partida da metafísica de Descartes é a dúvida. Esta metafísica não é formada por um conjunto de afirmações susceptíveis de serem apresentadas numa ordem qualquer. Ela é constituída por uma sequência de momentos intelectuais, cada um dos quais pressupõe aquele que o precede e engendra o que se lhe segue. [...] Isto não quer dizer, de resto, que elas [as exposições cartesianas acerca da dúvida] tenham o mesmo grau de profundidade. É óbvio, por exemplo, que no *Discurso do Método*, a dúvida guarda um carácter cientificamente selectivo, enquanto a dúvida das *Meditações* põe em jogo a própria existência do mundo. De igual modo, no *Discurso*, o “penso, logo existo” responde menos a um problema ontológico do que à busca de um critério de verdade científica. Todavia, é sempre conservado o mesmo encadeamento que domina a metafísica cartesiana: eu duvido, eu penso, eu existo, Deus é, Deus garante o meu conhecimento.» Ferdinand Alquié *et alii*, *Galileu, Descartes e o Mecanismo*, 2.^a ed., Lisboa, Gradiva, 1987, p. 34.

perde qualquer pertinência. Estas duas correntes essenciais que se afirmam em confronto na Modernidade colocam em relevo a desadequação e inutilidade da metafísica aristotélica à luz dos novos valores científicos e filosóficos¹⁶⁶.

Neste contexto de transformação e como resultado da discussão precedente, assinala Pedro Calafate que «para os nossos filósofos das Luzes, a metafísica era a confluência da lógica (enquanto dirige as operações do entendimento), da ontologia (enquanto prepara os primeiros princípios ideais de todas as ciências) e da pneumatologia (dividia em teologia natural e psicologia).

Especificando, a ontologia era a primeira parte da metafísica, sendo a metafísica, na sua globalidade, a segunda parte da filosofia racional. Na ontologia estudava-se o caminho que das ideias simples conduz às ideias abstractas e gerais, bem como o modo como, por indução, se chega à elaboração de um acervo de princípios e verdades universalmente aceites [...]. A segunda parte da metafísica é a pneumatologia, que aborda a natureza do espírito, dividida por sua vez em duas partes: a psicologia e a teologia natural»¹⁶⁷. Apesar de esta divisão entre ontologia e pneumatologia ser um dado adquirido à época, o lugar desta última não era unanimemente aceite no contexto da filosofia. Que a ontologia seria parte da metafísica não era algo posto em causa; já considerar o estudo das coisas espirituais na metafísica era tido como problemático para Verney (entre outros, como António Soares Barbosa), que o considerou parte integrante da física. Aliás, para o Barbadinho a metafísica útil corresponderia apenas à ontologia, sendo esta uma espécie de parte introdutória da lógica. Por este motivo e por estar ainda por delinear o escopo destas áreas do saber, optámos por não considerar na nossa tese nem a psicologia nem a teologia natural, incidindo a nossa abordagem naquilo que foi a principal e mais coerentemente persistente crítica à metafísica de Aristóteles no âmbito

¹⁶⁶ Importa acrescentar ainda que as alterações no plano da metodologia científica, muito motivadas pelas desconstruções advenientes das novas descobertas inicialmente assinaladas no plano da astronomia, trouxeram a lume uma nova ciência, onde o mecanicismo se acentua e impõe. Com efeito, com a matematização da natureza por Descartes «tórñase dogma metafísico la posición metódica de la nueva ciencia: no pregunta por las fuerzas y sustancias de los fenómenos naturales, sino por las conexiones condicionales y sus relaciones matemáticas. No hay fuerzas, no hay otra sustancia de lo corpóreo que la cantidad matemática de lo espacial en la figura y el movimiento. El racionalismo de Descartes no está contento con haber reducido todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico; necesita, además, reducir lo mecánico a lo matemático.» Heinz Heimsoeth, *La Metafísica Moderna*, trad. por José Gaos, 3.^a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 63.

¹⁶⁷ Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, op. cit., p. 129.

da ontologia e causas primeiras, ou seja, naquilo que era o tronco comum a todos os autores e aceite maioritariamente como debate próprio da metafísica.

2.1. REFUTAÇÃO DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

Caracterizada depreciativamente como uma disciplina inútil e obscura, a metafísica conheceu no século XVIII um forte revés, decorrente não só do repúdio pela tradição antiga que a havia legado, mas também da reinvenção de que foi alvo na época moderna. Talvez por isso, os nossos testemunhos são não só mais parcos comparativamente com outras áreas do saber (nomeadamente a física), mas também mais ligeiros quanto ao volume, em harmonia com o valor de brevidade, aliado ao de necessidade, que o Iluminismo tanto anunciou como premissa para o estudo das coisas úteis.

Numa primeira fase, podemos aferir que a rejeição da metafísica se concretiza, por um lado, em aspetos formais relacionados com a especificidade da tradição textual destes manuscritos, e, por outro, com a interpretação árabe e escolástica de um texto tido como obscuro, desde logo na sua mais elementar génese, como é a da designação. Com efeito, segundo os autores que passaremos a analisar, a identificação de um problema de leitura do próprio nome desta matéria leva, em alguns casos e por si só, à negação do seu estudo; acrescenta-se-lhe o incremento que o legado aristotélico recebeu, fazendo engrossar as bibliotecas com pesados volumes acerca de uma temática que alegadamente nem tinha lugar para ter sido discutida, e tornar-se-á patente não só a retumbante falha na interpretação do texto original, mas também a grave acusação dirigida aos intérpretes responsáveis por essa transmissão e perduração do erro.

Neste sentido, continuaremos o presente capítulo com a exposição de dois aspetos que provocaram a derrocada da *Metafísica* de Aristóteles e que se complementam entre si, formando uma espécie de unidade argumentativa comum aos textos setecentistas portugueses, a saber: a tradução negligente do termo «metafísica» e a aparente desconsideração da obscuridade patente no próprio texto original por parte das gerações que o receberam. A persistência e desenvolvimento desta última atitude, em conjugação com o equívoco decorrente de uma leitura deturpada da tradição

aristotélica desde a sua origem, constituem as linhas fortes de censura ao texto propriamente dito da *Metafísica* e que estão sempre presentes na denúncia perpetrada pelos iluministas portugueses.

2.1.1. O significado da palavra «metafísica»

Um dos problemas sobejamente conhecido da tradição manuscrita dos textos que compõem a *Metafísica* de Aristóteles reside na própria criação da palavra que passou a intitular aquele conjunto de testemunhos antigos. Com efeito, a primeira evidência que salta à vista do leitor do filósofo grego é que o vocábulo que encabeça toda a reflexão daqueles manuscritos nunca surge nesses mesmos textos. Na verdade, Aristóteles usa antes a expressão ἡ πρώτη φιλοσοφία¹⁶⁸, que significa, literalmente, «filosofia primeira», donde resulta o caso de a palavra «metafísica» nem ter sido da lavra do autor cujo legado filosófico mais terá contribuído negativamente, segundo os iluministas, para a discussão do conteúdo significativo do mesmo termo. Esta questão, que poderia parecer de menor importância para o curioso mais incauto, revestiu-se de uma relevância tal que se consumou num dos argumentos mais pesados e eficazes na refutação do texto de Aristóteles na época moderna, e muito especificamente nos autores que analisamos.

O Padre Bluteau começa o seu verbete acerca da palavra «metafísica» com as seguintes considerações: «He palavra composta destas duas palavras Gregas *Meta*, & *Physica*, que querem dizer, Além das cousas naturaes [...].»¹⁶⁹ Pelo exposto, percebemos que se trata de uma palavra composta por dois elementos, sendo que o primeiro corresponde a uma preposição grega de tradução variável, motivo pelo qual terá gerado interpretações diversas. Etimologicamente falando, o termo μετά pode ser usado como advérbio ou preposição, cujo sentido original teria sido «no meio de», como salienta Chantraine¹⁷⁰. Tendo em conta a forma da expressão que deu origem à palavra

¹⁶⁸ Veja-se a expressão empregue no sexto livro da *Metafísica*, onde Aristóteles integra a metafísica no quadro das demais ciências especulativas (*Metaph.*, 1026a24).

¹⁶⁹ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 5, Lisboa, na Officina de Pascoal da Sylva, 1720, p. 461.

¹⁷⁰ Alerta o autor que «le sens originel doit être “au milieu de” mais a divergé dans de multiples directions», sendo que as diferentes noções de direções surgiriam conforme os casos usados (com genitivo ou dativo, daria a ideia de «entre/no meio de»; já o acusativo daria a noção de movimento para

«metafísica» (preposição seguida de acusativo plural), traduz-se regularmente à letra a locução grega como «depois/além das coisas físicas». A questão reside, pois, no entendimento polissémico daquele «depois», uma vez que as diversas ocorrências da preposição *μετά* nos textos gregos atestam noções de direção, lugar, tempo, ordenação¹⁷¹.

Recuando hipoteticamente até ao momento em que a expressão que viria a originar a palavra «metafísica» terá sido criada, poderemos adotar uma de duas opções. Assumindo que a expressão *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* tenha sido cunhada por Andronico de Rodes, no século I a.C.¹⁷², enquanto editava o espólio do Estagirita, podemos entender que o mesmo organizador terá compilado certos livros mais ou menos dispersos num grupo logo a seguir ao livro da física, por achar que o assunto aí tratado não se adequava àquele nem a nenhum outro tema já tratado, reduzindo-se a expressão grega *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* a uma mera nota local de ordenação dos volumes; ou que o mesmo organizador, seguindo critérios mais consistentes, terá considerado que aqueles testemunhos constituiriam uma determinada unidade temática que extravasaria o âmbito da física, como algo que estaria para lá do estudo da natureza¹⁷³. Parece, pois, evidente

junto de – «colocar-se/ir para o meio de»). Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 689.

¹⁷¹ Para se aferir da polissemia do termo, basta consultar os dicionários de grego, que atestam bem a dificuldade que por vezes pode surgir na tradução de «μετά» (cf. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement*, revisão de H. S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1996; A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français: Le Grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000).

¹⁷² Como alerta António Pedro Mesquita, o período de Andronico de Rodes foi fundamental para a receção de Aristóteles. De facto, «no século I a.C. abre-se, no entanto, uma nova fase na compreensão da figura de Aristóteles, bem como na recepção e transmissão do seu pensamento, dos seus escritos e também dos elementos que circulavam sobre a sua vida e a sua personalidade.

Trata-se do primeiro renascimento aristotélico, promovido pela redescoberta da colecção aristotélica, em que tomaram parte importante Apelicone de Teo, bibliófilo grego que a terá resgatado no início do século, e Tirânio de Amiso, gramático romano, em cuja biblioteca virá a entrar algumas décadas mais tarde, e marcado pela primeira edição sistemática das obras de Aristóteles, empreendida em Roma por Andronico de Rodes.» *Obras Completas de Aristóteles*, coord. de António Pedro Mesquita, vol. I, t. I: *Introdução Geral*, por António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM, 2005, p. 52.

¹⁷³ O papel de Andronico de Rodes na edição de Aristóteles revestiu-se de máxima importância, ao estabelecer e organizar o *corpus* do filósofo de Estagira. Sobre este assunto, veja-se o trabalho de análise de António Pedro Mesquita, no seu volume introdutório às *Obras Completas de Aristóteles*, sobretudo no que ao *corpus* aristotélico diz respeito. Sobre o trabalho específico de Andronico, lembra António Pedro Mesquita: «Os resultados do seu trabalho podem ser portanto assim sistematizados:

- 1) Eliminação drástica de grande parte das edições parciais, acompanhada, nos raros casos em que não existia um tratado, da constituição do mesmo;
- 2) Fusão de tratados já existentes com opúsculos conexos;
- 3) Respeito pelo estado do *corpus* sempre que ele já se encontrava sintagmaticamente organizado.

Neste sentido, a intervenção de Andronico não se cifrou tanto em compor os próprios tratados (a maior parte dos quais, como vemos, já existiam enquanto tal), mas sim em rejeitar as duplicações e as repetições e em decidir as melhores lições de entre as várias edições parciais e integrais existentes, assim

que a primeira opção resultaria num certo esvaziamento de sentido daqueles manuscritos, que nada mais seriam do que escritos esparsos e confusos sem contexto próprio para serem interpretados. Será precisamente esta perspetiva redutora que os pensadores do Iluminismo português tomarão como a mais provável para o caso dos testemunhos de Aristóteles.

Com a exceção de Rafael Bluteau, que exprime no seu *Vocabulário* uma atitude de quase veneração pela metafísica e que traduz o vocábulo grego com o sentido de «algo que transcende o mundo natural», os autores setecentistas acabarão por refutar, através da sua própria origem, a relevância da *Metafísica* de Aristóteles, enquanto obra de ciência autónoma e significativa. Logo no primeiro livro do *De Re Metaphysica*, Verney descreve sucintamente o percurso dos manuscritos aristotélicos, enfatizando o problema em torno do título desta obra:

A palavra «metafísica» parece ter sido inventada apenas na época de Caio Júlio César. Quando o gramático Tirânio Amiseno e Andronico de Rodes (após o ditador Lúcio Sula se ter apossado do poder) ordenaram segundo certos temas os livros de Aristóteles, incluíram uns na Lógica, outros na Física e outros na Ética; restando, porém, ainda outros, que pareciam não poderem integrar-se em nenhum tema, colocaram-nos depois da Física, denominando-os *meta Physica*, ou seja, «acrescentados aos livros da Física».¹⁷⁴

Já na carta nona do *Verdadeiro Método de Estudar*, publicado alguns anos antes, Verney tinha referido este ponto, com uma tradução ligeiramente diferente – «livros postos depois da física» –, mas com sentido semelhante.¹⁷⁵ No *De Re Metaphysica*, a expressão verneiana latina é «*Physicis libris adiecta*» (traduzida literalmente por Amândio Coxito). O que é interessante notar aqui é que Verney, ao procurar transmitir uma ideia de rigor científico, para contrastar com os adversários eleitos mais diretos, a

contribuindo para a depuração do *corpus*, bem como em prolongar e porventura acentuar uma tendência inerente ao próprio *corpus* original no sentido de uma organização sintagmática mais vasta.

A este nível se integra a outra intervenção importante que podemos seguramente atribuir a Andronico: a sequenciação rigorosa dos tratados (que em certos casos ainda persiste na ordem canónica), dentro de grupos disciplinares definidos de acordo com a doutrina aristotélica e por vezes subordinada a uma unidade mais abrangente (o *Organon* é o único caso atestado em que esse processo foi levado até ao fim).» Idem, *ibidem*, pp. 246-247.

¹⁷⁴ Luís António Verney, *Metafísica*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁵ Idem, *Verdadeiro Método de Estudar para ser Util à Republica, e à Igreja Proporcionado ao Estilo, e Necesidade de Portugal*, 2 t., Valença, Na oficina de Antonio Balle, 1746. Para efeitos de citação usamos a edição integrada na coleção dirigida por José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais, *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, vol. 27: *Primeiro Tratado Pedagógico – Verdadeiro Método de Estudar Luís António Verney*, coord. de Adelino Cardoso, s. l., Círculo de Leitores, 2018. A citação aparece na p. 364.

saber os escolásticos medievais e modernos, acaba por escolher uma tradução menos fiel ao original do que a daqueles que tanto critica, ao optar por substituir a preposição grega problemática por uma forma verbal como «adiecta», exprimindo uma interpretação menos dúbia do que a referente helénica. Quando menciona as leituras dos peripatéticos, diz o Barbadinho que estes tomaram a palavra «metafísica» como «trans» ou «supra Physicam», especulando o seu sentido como algo posterior à própria física. Este aparente contrassenso de Verney (expresso em obras diferentes, é certo) demonstra a tentativa cerrada de erradicar a ideia obscura dos ditos peripatéticos desde as primeiras páginas da sua obra.

Na verdade, o embaraço da questão reside mesmo na ambiguidade efetiva do que entendemos por «depois da física». Não poderia Verney incorrer no lapso de deixar uma possibilidade interpretativa legítima em aberto para os escolásticos. Ao desdobrar claramente a expressão grega na perífrase vertida como «acrescentados aos livros da Física» (onde nos parece que a forma verbal a torna ainda menos fiel do que a expressão «livros postos depois da física», que já usara), Verney reduz a tradução à ideia de organização local e sucessiva de objetos, afastando, por um lado, qualquer hesitação e retratando, por outro, os intérpretes de Aristóteles como néscios, que terão alicerçado toda a semântica da sua filosofia num equívoco de tradução. Não deixa de ser um pormenor interessante a estratégia do autor, que, a bem da verdade que tanto apregoa estimar, deveria ter dado conta da dificuldade de verter/perceber os termos gregos, defendendo depois de forma concertada o motivo por que, na sua visão, a *Metafísica* não deveria ser entendida como até aí fora. Convenhamos que acusar os peripatéticos de um erro grave, que o que tem de grosseiro, tem quase de ingénuo ou infantil, é certamente mais eficaz do que admitir uma possibilidade de leitura que lhe traria alguns problemas e poderia justificar de alguma maneira a tradição que Verney convictamente procurava refutar.

A mesma linha de pensamento é seguida por António Soares Barbosa, que, ao referir-se à disciplina da metafísica, começa logo por dizer no seu *Discurso* que «a Historia nos ensina que ella deve o seu nascimento á ignorancia da verdadeira interpretação daquelle titulo»¹⁷⁶. Sintetizando as vicissitudes que os manuscritos do

¹⁷⁶ António Soares Barbosa, *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1766, p. 40.

Estagirita terão sofrido e afirmando que «metafísica» remeteria apenas para a organização das obras, remata acentuando que

Naõ o entenderaõ porém assim os Filósofos do seculo XI., que, venerando aquella palavra como vinda de Aristoteles, se creraõ obrigados pela profissaõ, que faziaõ de o seguir, a explicar esta nova parte da Filosofia, em que elle daquelle modo nunca cuidou. Mais felizes na ignorancia, e barbaridade daquelle seculo, em adivinhar, sem noticia alguma do Grego, o que quiz dizer o Filosofo naquelles fragmentos casualmente unidos, do que Tyranio, e Andronico ou Apelico, que, ainda que peritos naquella lingua como sua, lendo as materias não souberaõ a que classe dos conhecimentos humanos pertencessem. Bem se póde conjecturar, ainda sem ler semelhantes escritos, qual seria o objecto de huma sciencia consebida, e gerada de hum erro.¹⁷⁷

Em poucas palavras, António Soares constrói uma base argumentativa que permite refutar toda a tradição metafísica de raiz, isentando mesmo o aluno de ler o texto grego devido à sua «vicioza origem». Com efeito, se Aristóteles não cunhou o termo; se os medievais seguiram cegamente o seu mestre, não sabendo grego (não podendo por isso perceber a expressão em análise e desconhecendo que Aristóteles nunca a usou); se nem os próprios organizadores das obras de Aristóteles, especialistas na língua grega, entenderam os fragmentos e «casualmente» juntaram aqueles textos obscuros, qual é a pertinência sequer de ler a *Metafísica*? A única conclusão lógica redundante numa espécie de purga de todas as ciências, no sentido de travar este «contagio de hum espirito Filosófico falso, com que se achaõ inficionadas»¹⁷⁸.

A ideia expressiva de que o conteúdo da *Metafísica* se alastrou à filosofia e restantes ciências como uma doença abrasiva ilustra de forma eficiente o sentido pejorativo que advinha simplesmente do termo «metafísica». Desprovido, enfim, de qualquer sentido, o vocábulo «metafísico», como referindo aquele que estuda metafísica, resta apenas como uma espécie de título honorífico pervertido, pois que

Em fim ficará só o titulo para aquelles, que tanto se ennobrecem com o de Metafysicos, honrando-se de hum nome, que ou não exprime a idéa certa, ou sómente aquella que o devia fazer odiozo aos verdadeiros Filósofos, como o foi em outro tempo o de Sofista aos da Grecia, ainda que de melhor origem, e taõ honrozo ao principio.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 41.

¹⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 45.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 46.

Repare-se na carga negativa expressa nestas palavras, que encerram a reflexão do autor sobre a temática em apreço. Estudar metafísica é, por si, um erro; permanecer orgulhosamente no erro consiste em lesar de maneira perniciosa toda a ciência, conservando e incrementando a doença pelo sucessivo contágio.

Importa, em síntese, referir que deparamos com duas atitudes mais ou menos consistentes em relação a esta questão, que se prende com a maneira como a metafísica recebeu o seu nome: de um dos lados, encontramos autores com uma crítica mais acérrima e que desenvolvem o tema, como Verney ou António Soares Barbosa, usando o problema de origem como argumento para desvalorizar e censurar os autores que se detiveram longamente a estudar a tradição da metafísica aristotélica; de outro, encontramos o exemplo de Teodoro de Almeida, que, apesar de não enveredar pelo mesmo caminho, já que não se detém em considerações relativas à etimologia do vocábulo, não deixa de abraçar a reforma moderna da disciplina, repudiando a tradição aristotélica com outros motivos fundamentais. A recusa em dedicar parte de uma *tarde* a este assunto parece significar uma de duas posições: ou Almeida não considerou o tema relevante do ponto de vista filosófico, o que poderia levar-nos a concluir que teria uma visão mais benigna do trabalho interpretativo dos escolásticos, já que não colocaria em causa a validade do termo apenas pela sua origem, mantendo uma postura mais crítica em relação ao problema; ou, por ser algo já sobejamente conhecido e disputado como certo, não o referiu porque estaria subentendido nas abordagens que se faziam ao texto aristotélico. Seja qual for o motivo, o facto é que Teodoro de Almeida não deixará de refletir negativamente acerca da *Metafísica* de Aristóteles; simplesmente não se detém nesta questão que afetou a tradição textual do *corpus* antigo.

2.1.2. Os «delírios» da obscuridade: a crítica da *Metafísica* aristotélica e das interpretações posteriores

Em sintonia com o problema específico do nome, surge a questão da corrupção e obscuridade dos textos, que constituiria mais um motivo contra o estudo da *Metafísica* aristotélica. Começa, então, Verney por referir que o primeiro filósofo a discorrer acerca de temas metafísicos foi Platão, na demonstração da sua «dialética» (nome escolhido

por Platão para a temática), e que Aristóteles, sendo seu discípulo, mais não fez do que reproduzir as considerações do mestre, mas de forma tão intrincada que tornou a matéria quase incompreensível. Além do mais, salienta o Barbadinho, o filósofo teria usado essa técnica obnubilante, já habitual nele, para usurpar as teorias de Platão e apresentá-las como suas e originais¹⁸⁰. O desconhecimento em relação à herança platónica da *Metafísica* de Aristóteles por parte dos intérpretes do Estagirita, juntamente com a corrupção e incompletude dos testemunhos manuscritos, resultou num grave equívoco, que viria a ser perpetuado com a deturpação do verdadeiro significado do texto aristotélico. Neste sentido:

E como no tempo de Andronico e de Cícero se acrescentaram com incompetência e insensatez muitas matérias aos códices corrompidos, tendo sido outros deturpados e alterada a ordem dos livros da *Metafísica* (e por não existirem alguns livros da *Metafísica* de Aristóteles cuja falta não podia ser colmatada), resultou que os estudiosos de Aristóteles não tiveram conhecimento do verdadeiro sistema que ele recebera do seu mestre Platão, fundando nos seus escritos uma nova disciplina que denominaram «Metafísica».¹⁸¹

Defende o Barbadinho, sem desenvolver demasiado a sua afirmação, que as considerações aristotélicas acerca do ente em geral, causas e princípios, só poderiam ser interpretadas à luz da metafísica platónica, não contribuindo desta forma para algo diferenciador na discussão filosófica, sendo antes um elemento quase totalmente decalcado da teoria das ideias¹⁸². Mais assevera Verney que a intenção primacial do

¹⁸⁰ Nas duras palavras de Verney: «Decerto, toda a Metafísica de Aristóteles procede do seu mestre Platão. Com efeito, quando Aristóteles empreende, como é seu hábito, exprimir algo original e inaudito para obter mais facilmente reputação pelo seu engenho, ocupa-se de forma tão confusa e desordenada de toda esta disciplina que mesmo o que é pertença de Platão parece inábil para pessoas que saibam pensar. Ele discute tantas coisas sobre as noções abstractas e universais que, segundo o modo como as discute, nunca haviam sido anteriormente expostas.» Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 54. Pelo exposto, percebe-se que a novidade fundamental de Aristóteles redundava no modo perverso de transmissão do conhecimento.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 56.

¹⁸² «Aristóteles discorre naqueles livros sobre as ideias de Platão, ou substâncias imutáveis, subsistentes por si mesmas, as quais, unidas à matéria fluida e mutável, lhe conferem eternidade e uma natureza e uma forma determinadas, de onde, como causa primeira e fonte de ideias, tudo procede por emanções – como costuma dizer-se.

Portanto, não pode de modo algum entender-se tudo aquilo que Aristóteles discute sobre o ente em geral, sobre as suas causas e os seus princípios, se não for relacionado com a doutrina platónica das ideias. Os que não entendem isso – sucede com a maior parte dos escolásticos, que também não possuem nenhum conhecimento das noções matemáticas e das hipóteses da filosofia grega, muitas vezes referidas por Aristóteles – adoptam do mesmo modo o método extremamente obscuro de filosofar de que se serviu Aristóteles nos livros mencionados para interpretar o seu pensamento, manifestando, sem dúvida, abertamente a sua ignorância das hipóteses aristotélicas.» Idem, *ibidem*, p. 54. Verney parece não

Estagirita não seria tanto o estudo do ser enquanto ser, mas antes o da teologia natural (daí ter-se referido à temática como filosofia primeira ou mesmo teologia, como recorda anteriormente Verney), «acrescentando-lhe, porém, a Ontologia como etapa preambular e a ela subordinada»¹⁸³. Todavia, tendo em conta a herança fragmentada dos textos e o facto de os primeiros estudiosos não terem considerado a relação entre Aristóteles e Platão, resultou o estudo dos manuscritos da *Metafísica* num desvirtuamento de todo o sentido original do texto, detendo-se apenas nos testemunhos que subsistiram e tomando-os autonomamente como uma unidade temática.

É importante perceber que, depois de posto em causa o valor significativo do conceito de «metafísica», o legado aristotélico é transposto para segundo plano não só devido ao cariz dito obscuro dos remanescentes escritos, mas também devido à deficitária interpretação que foi feita desse mesmo texto, mesmo por autores mais próximos de Aristóteles no tempo do que o próprio Verney. O problema da interpretação serve de mote para repudiar o legado árabe e o escolástico sequente, por não terem estes percebido o verdadeiro intuito do filósofo grego. Nas palavras de Verney, eles «não avaliaram o verdadeiro sistema do mestre [aqui, Aristóteles], exprimindo as suas opiniões com base em comentadores que deturparam esses livros»¹⁸⁴. Podemos ler ainda em nota o pequeno périplo que o autor faz da evolução da «filosofia peripatética» depois de Andronico e Amónio, salientando a importância das interações entre as diferentes escolas que, inabilmente, terão aumentado e adulterado o espólio grego original. É esta tradição, recebida aparentemente de maneira acrítica, que Verney contesta, não fosse ele coerente com o espírito da sua época. Nesta linha de ideias, remata o autor que de «aristotélica» a metafísica dos escolásticos conserva apenas o nome.

A semelhante conclusão depreciativa chegará António Soares Barbosa, anunciando o declínio dos intérpretes de Aristóteles que, de forma delirante, como que se extasiaram com a palavra «metafísica», de tal maneira que acumularam escritos

contemplar a crítica aristotélica dirigida a Platão e que diz respeito precisamente ao facto de a dimensão inteligível das ideias ser o princípio da realidade e do verdadeiro conhecimento das coisas, mas separado no mundo sensível – esta dualidade entre mundo inteligível e sensível é posta em causa por Aristóteles. O conceito universal e abstrato das ideias é para Aristóteles um dado válido e essencial, mas na medida em que mantém o seu referente objetivo no mundo sensível. A universalidade das ideias de Platão, que estariam separadas do mundo sensível e aparente, realiza-se em Aristóteles em cada ser particular – exemplificando sucintamente, a humanidade que compõe todos os homens não está separada deles, mas fundamenta-os enquanto tal e subsiste neles.

¹⁸³ Idem, *ibidem*, p. 56.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 56.

absolutamente vãos à luz do ideário iluminista. Com um discurso mordaz, ridiculariza Barbosa os filósofos que se debruçaram sobre a temática:

Entregues, e occupados similhantes Metafysicos a huma especulação de palavras, e de pensamentos falsos, trabalhando despois os seus successores, por huns poucos de seculos, em augmentar os errados designios dos primeiros, he incrível quaõ volumosos se fizeraõ os delirios do entendimento humano.¹⁸⁵

Com um registo distinto encontramos Teodoro de Almeida na sua *Recreação Filosófica*, apesar de revelar claramente uma certa desconfiança acerca da disciplina e de não deixar de concordar com o potencial de delírio que a especulação metafísica poderá propiciar. A imagem é forte e sobejamente ilustrativa, já que o autor escolhe o mito de Ícaro para exemplificar os perigos a que pode levar o estudo imprudente da disciplina. Agarrando na mão de Eugénio, convida-o Teodósio a voar com as asas do entendimento até lugares mais elevados, que permitam uma perspetiva superior, de quem olha de cima para a realidade, para tudo o que é, seja corpóreo ou espiritual, terreno ou celeste. Porém, o aprendiz Eugénio reclama por uma confiança que terá de vir da orientação do mestre, porque o risco da queda em consequência do voo mal norteado é célebre:

Não me obrigueis a fazer o papel de Icaro, porque nunca fui representante; e ainda que o fosse, esse papel e figura nunca por minha vontade o escolheria. Mas sendo vós o meu Dédalo, e guiando-me pela mão, voarei seguro.¹⁸⁶

Esta simples sugestão não passa despercebida ao leitor, por aludir metaforicamente aos filósofos que, tratando de assuntos mais elevados sem uma base sólida e consistente, perderam a razão e, à semelhança de Ícaro, caíram impreterivelmente em desgraça. Neste sentido, alerta Teodósio que «perigos grandes ha no estudo da Metafysica; por isso mesmo que he sciencia mais alta, mais sujeita he a que o entendimento perca o tino, e se precipite»¹⁸⁷. Apesar de reconhecer a valência desta investigação e de se referir encomiasticamente à metafísica como ciência superior, o mestre criado por Teodoro de Almeida transmite a sua preocupação, como se se

¹⁸⁵ António Soares Barbosa, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁶ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Metafysica, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, t. VIII, Lisboa, Na impressã régia, 1792, p. 3.

¹⁸⁷ Idem, *ibidem*, pp. 3-4.

tratasse de uma tarefa com riscos associados. Parece-nos, pois, que mesmo quando a especulação metafísica é reconhecida como algo proveitoso, não deixa de representar um exercício periclitante, na medida em que pode facilmente resultar em abstrações ou especulações inúteis, que são vistas quase como produto da loucura de quem as pensou e transmitiu.

O aspeto delirante dos metafísicos, patente em obras da segunda metade de Setecentos como as de Soares Barbosa e Teodoro de Almeida, não deixa de coroar a crescente desconfiança que se consolidou no século XVIII em relação ao papel da metafísica no conjunto das ciências, em particular a aristotélica¹⁸⁸. O sentido pejorativo era tal que mesmo logo em Rafael Bluteau, apesar de a temática ser tida como necessária e elevada no seu *Vocabulário*, não deixa de ser mencionado no final do verbete acerca da metafísica que a disciplina é por vezes conotada com ideias sem fundamentos ou simples especulações¹⁸⁹.

2.2. DEFINIÇÃO E OBJETO DA METAFÍSICA NA REFORMA DOS MODERNOS

A definição da metafísica como disciplina revela algumas posições que, embora convergentes num sentido, não deixam de divergir em certa medida quanto ao objeto de estudo e conseqüente delimitação epistemológica. Recuperando as palavras de Bluteau, a metafísica é «hũa sciencia transcendental, com que o entendimento humano trata das cousas, por causas altissimas, segregadas de toda a materia sensivel, & ainda intelligivel; & levantada sobre todas as entidades materiaes, & tem por objecto ao Ente em gèral, & em quanto Ente, realmente separado de toda a materia, ou intelectualmente abstracto»¹⁹⁰. Esta definição de metafísica reporta-nos para a tradição aristotélica, desde logo pela apresentação do objeto como sendo o «ente enquanto ente», desvinculado de matéria sensível e, por isso, transcendente, sendo conhecido pelo exercício da razão.

¹⁸⁸ Sintetiza Amândio Coxito na introdução à *Metafísica* de Verney que «assim, a *Metafísica* de Aristóteles é considerada confusa, desordenada e impossível de entender; a dos Árabes é engenhosa, mas não isenta de erros dado eles terem interpretado a filosofia do mestre com base em comentadores que corromperam os livros de Aristóteles; e a dos escolásticos possui apenas de comum com a aristotélica o nome, não trazendo, por outro lado, nenhuma utilidade para entender as outras disciplinas.» Amândio Coxito, «Introdução», in Luís António Verney, *Metafísica*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸⁹ Rafael Bluteau, *op. cit.*, p. 461.

¹⁹⁰ Idem, *ibidem*.

Já tínhamos referido que Rafael Bluteau denota, no seu discurso sobre este assunto, uma entoação quase apologética, como se a metafísica representasse a fina flor das ciências, acessível apenas a alguns filósofos que a ela se dedicassem e a conseguissem perceber. Com efeito, vários nomes foram atribuídos a este saber, onde se destaca o de «filosofia primeira», como usou o próprio Aristóteles, porque mostra as primeiras causas e as mais universais, sendo assim anterior a qualquer outra ciência. Ao defini-la, o autor constrói uma espécie de encómio assente em quatro pilares – a finalidade, o objeto, o sujeito e, por último, os princípios –, que justificam que se chame à metafísica simplesmente de *filosofia*, por antonomásia. A metafísica não é qualquer ciência, é *a* ciência por excelência, pois é anterior a todas as outras, porque mais universalizante; é *a* filosofia no sentido mais próprio do termo, enquanto procura responder às interrogações dos homens desde o primeiro sopro. Essa busca incessante pelo saber, que se exprime numa atitude de amor pela ciência, começa antes de mais pela descoberta das causas que respondem às inquietações do indagador – neste sentido, que outra parte da filosofia poderia ser-lhe mais própria do que a metafísica?

Bluteau lembra que o fim último da metafísica é o mais elevado, uma vez que se radica na «primeira verdade, a saber, Deos», sendo o seu objeto o mais digno de todos, ao debruçar-se sobre as «cousas Divinas, & universalissimas, & separadas de toda a materia», o que não deixa de prenunciar uma perspetiva inferior, se não mesmo depreciada, que as coisas materiais comportariam. Acrescenta ainda que a disciplina é elevada «pela nobreza do seu subjecto, que não he qualquer entendimento, mas aquelle, que for muito especulativo para se applicar à consideração de objectos, puramente intelligiveis, & totalmente remotos dos sentidos». Por último, a coroar o elenco de enaltecimentos, a metafísica distingue-se pela «sublimidade dos seus principios», que são as causas primeiras e mais universais, que nos remetem circularmente para a sua finalidade mais extrema, que é o conhecimento de Deus¹⁹¹.

Este tom laudatório não encontra eco nos outros autores que agora analisamos, nomeadamente em Verney. Ainda que a metafísica renovada dos modernos e triada pelo seu espírito crítico seja útil e prática, o autor apresenta o seu texto de forma expositiva, sem tecer comentários valorativos acerca da disciplina em si. O elogio ou a censura verneianas são direcionados aos filósofos que se dedicaram a estudá-la, sendo particularmente severo com os que, no seu entender, acabaram por desvirtuar o próprio

¹⁹¹ Idem, *ibidem*.

intuito daquele saber. Neste sentido, a primeira definição de metafísica surge logo na dedicatória a D. José I:

E o que é a metafísica senão a disciplina que ensina como podem ser aplicadas com clareza e facilidade a certos temas gerais os preceitos da razão humana bem adestrada, contidos tanto nas disciplinas teóricas como nas práticas, ou seja, nas que têm um uso insigne nos assuntos privados ou públicos?¹⁹²

Pelo exposto, ressalta num momento inicial o carácter pragmático da metafísica, ao contrário do cariz transcendente que Bluteau nos havia apresentado. A metafísica procura estimular a mente, como num exercício racional, a discernir de forma clara acerca das máximas aplicáveis a todas as outras disciplinas, disciplinas estas cuja utilidade atravessa todos os conteúdos da vida privada ou pública. É por isso que Verney defende a pertinência do seu manual e o apresenta ao rei como algo necessário para o bom encaminhamento de todos os assuntos, sejam eles filosóficos, políticos, jurídicos, entre outros.

Numa primeira instância, é-nos apresentado como chave de leitura, por um lado, a aplicabilidade prática da metafísica na vida dos homens e, por outro, uma determinada primazia da disciplina em relação às demais, pois que os «temas gerais» estão presentes em todas as outras e, se ela se debruça sobre aqueles, então é, em sentido estrito, anterior a elas. Depois de se referir à história da metafísica na Antiguidade e Medievalidade, Verney apresenta a renovação destes estudos pelos modernos como uma verdadeira purificação daquela metafísica confusa e obscura que tinha sido veiculada por Aristóteles, numa fase inicial, e profusamente aumentada pelas gerações que se lhe seguiram. A grande valia dos modernos, como Clerk ou Wolff, foi a de definirem mais claramente a metafísica, dividindo-a em duas componentes, segundo o seu objeto. Uma primeira secção da disciplina dedicar-se-ia ao estudo do ente e das suas propriedades gerais, sendo por isso chamada de ontologia; a segunda parte corresponderia ao estudo das coisas espirituais, tomando o nome de pneumatologia, e subdividir-se-ia em psicologia (estudo da alma, das suas características, nomeadamente a problemática concernente à união entre alma e corpo) e teologia natural (dedica-se ao conhecimento filosófico de Deus e dos seres celestes, como os Anjos, diferenciando-se da teologia

¹⁹² Luís António Verney, *Metafísica*, *op. cit.*, p. 26.

revelada, acessível apenas pela intervenção divina direta que se expõe ao homem, *e.g.*, através da inspiração que imprimiu aos escolhidos para a elaboração das Escrituras).

Ainda que descreva historicamente estes momentos importantes e que viriam a mudar o panorama das investigações metafísicas, declarando abertamente que os modernos trouxeram para esta discussão filosófica «tamanho magnificência que dificilmente os metafísicos antigos seriam capazes de suspeitá-lo»¹⁹³, a verdade é que Verney não segue totalmente esta linha de entendimento, por considerar que os assuntos da pneumatologia devem ser tratados na física, que se dedica à natureza das coisas – corpóreas ou espirituais – a partir das suas propriedades. Na carta nona, Verney é mais radical ainda, remetendo a ontologia para a lógica e a pneumatologia para a física, o que o leva a concluir que a metafísica como disciplina autónoma não terá lugar¹⁹⁴. Porém,

¹⁹³ Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 64.

¹⁹⁴ Na verdade, o pretexto da carta dedicada à metafísica começa por se situar num pedido do interlocutor de Verney, que terá solicitado a sua opinião acerca da divisão cartesiana e gassendista entre metafísica intencional e metafísica real. Ora, se a primeira secção trata das questões relativas ao ente, às causas, aos predicamentos (ou seja, coisas consideradas separadamente da matéria pelo entendimento), e a segunda se dedica ao estudo das coisas realmente separadas da matéria (como Deus, os Anjos ou a alma), então «metafísica intencional é pura lógica; metafísica real é pura física; e tudo o mais são puerilidades.» (*Verdadeiro Método de Estudar, op. cit.*, p. 364). Para o Barbadinho, torna-se imprescindível perceber se aquilo a que se chama «metafísica» é efetivamente um saber que seja ele próprio uma parte da filosofia (a par da lógica, da física ou da ética) ou se aquele nome corresponde antes a uma atribuição supérflua de um conceito a uma ciência particular que já existe. Por outras palavras, se «Metafísica Intencional» é sinónimo de lógica e «Metafísica Real» de física, então a metafísica enquanto tal não existe como disciplina, estando reduzida àqueloutras. A questão relativa ao facto de o nome «metafísica» ter sido erradamente atribuído a outras ciências particulares é revisitada por Verney na sua obra *De Re Metaphysica*, quando se refere aos lapsos dos modernos, que, apesar da depuração que fizeram, não se livraram daquele equívoco: «Embora eles pensassem ser a Metafísica uma disciplina que explica distintamente as noções comuns pertencentes a todas as disciplinas, contudo, além de terem aplicado a palavra “metafísica” à Ontologia – podendo isso considerar-se verdadeiro –, aplicaram-na à Cosmologia, que discorre sobre o mundo e que é a primeira parte da Física, e à Psicologia ou ao estudo da alma, que é do mesmo modo uma parte da Física, e à Teologia Natural ou ao estudo de Deus, que é também Física, ou antes, a primeira parte da Teologia.» *Metafísica, op. cit.*, p. 98. Como é evidente, a delimitação epistemológica dos saberes é fundamental para as suas próprias definições, já que esclarece o foco sobre o qual incidem, sendo que no caso da metafísica isso se torna mais premente, por poder ser doutro modo diluída, perdendo a identidade científica que lhe daria pertinência e coerência. Verney aceita como metafísica uma ontologia breve e auxiliar às demais disciplinas; tudo o resto ou pertence à lógica ou à física. A própria teologia não tem lugar no estudo da metafísica, já que, em primeiro lugar, é em si uma ciência autónoma e, em segunda instância, aquilo que concerne ao filósofo conhecer acerca de Deus é também adquirido no contexto dos estudos físicos. Com efeito, Verney situará a sua física na investigação das coisas naturais e criadas (corpóreas ou espirituais), como veremos, o que exclui à partida a consideração da primeira causa, porque incriada precisamente – por esse motivo, o autor acaba mesmo por excluir os estudos teológicos da física, quando tece considerações acerca dos assuntos que podem ou não ser enumerados debaixo do nome «física» (cf. *De Re Physica ad Usum Lusitanorum Adolescentium, Romae, ex Typographia Generosi Salomonii in platea S. Ignatii, 1769, p. 89*). Todavia, não deixa de salientar que a existência de Deus é confirmada empiricamente e no âmbito daquela disciplina natural. Na carta décima do *Verdadeiro Método de Estudar*, o Barbadinho descreve o plano de estudos para a física, dedicando-se inicialmente aos assuntos relativos ao corpo e depois aos do espírito – desde o criado ao incriado. No que respeita aos Anjos, Verney refere que aquilo que se permite adquirir deles são meras conjeturas, já que não podem ser demonstrados, nem a nossa razão natural consegue aferir da sua

apesar de ser fundamentalmente coerente com esta sua perspectiva, não deixa de concluir que existe uma utilidade, quase instrumental, na análise de algumas questões, que poderão ser tratadas separadamente numa metafísica breve e clara. Com efeito, «em uma palavra, toda a metafísica útil se reduz a definir com clareza alguns nomes de que se servem os filósofos, e a entender e perceber bem alguns axiomas, ou proposições claras, que pertencem aos ditos. E isto, em qualquer parte que se faça, deve-se compendiar muito, e explicá-lo em poucas palavras, se querem que seja útil, apontando o que é certo e o que é duvidoso entre os filósofos»¹⁹⁵. Com o desígnio já bem estipulado, o autor escreve a sua própria *Metafísica* seguindo o ideário que delineara anos antes, circunscrevendo a filosofia primeira a uma ontologia, reduzida a uma espécie de léxico, que procura estabelecer claramente os nomes e os axiomas para que possam ser usados nos contextos devidos.

Partindo do princípio de que a ontologia examina as «propriedades gerais do ente» e de que todas as disciplinas assentam em princípios gerais, sejam eles axiomas (também chamados de primeiras verdades) ou palavras, conclui o Barbadinho que o objeto da metafísica consiste, precisamente, nestas propriedades que se aplicam aos diversos campos do saber. Assim, «quando o assunto desta disciplina consiste em

existência, sendo a mesma apenas atestada pela revelação divina. A única conjectura que se pode concluir do contexto físico decorre de uma analogia que se retira do mundo natural e sensível: se, entre o homem e um animal, como a ostra, existe uma miríade de outros entes, porque não considerar que o mesmo separa o homem de Deus, ou seja, porque não considerar que entre o homem e Deus existam outros entes celestes, nomeadamente os Anjos? Já no que ao conhecimento de Deus diz respeito, é interessante notar que Verney descreve alguns passos que se devem seguir para provar a sua existência, sendo este tópico o mais essencial ao filósofo. Assim, sobre o espírito incriado cabe ao estudante de física considerar e confirmar a existência de Deus através de um bom método, a saber, deve provar que: 1) o mundo foi criado *in tempore*, pelo que não é eterno; 2) a criação do mundo foi intencional e não casual, pelo que terá sido concebido por uma causa inteligente; 3) a causa inteligente não é material, sendo antes um ente totalmente separado da matéria; 4) o mundo, além de criado por uma causa inteligente, é composto de matéria também ela temporal, não eterna – «uma matéria criada com o mesmo mundo». Ora, provadas estas quatro proposições, prova-se a existência de Deus – a causa inteligente do mundo. Assumido isto, há ainda a refletir que Deus não só criou o mundo, como ainda o conserva e governa (chegando-se assim à prova da providência divina), além de que tem atributos singulares que lhe são próprios (omnisciência, onnipotência, liberdade, etc.). «Isto basta ao Filósofo; o restante estudará a Teologia.» Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar, op. cit.*, pp. 415-416. A tónica concedida à criação do mundo, por oposição à tese aristotélica da sua eternidade, é logo relevada por ser este o tema desenvolvido na primeira parte do segundo tomo do *De Re Physica*, onde Verney elege a cosmologia como ponto de partida para o estudo das coisas naturais (já que o primeiro tomo se dedica à história, origem e utilidade da física como ciência).

Parece-nos importante realçar que Verney procura *arrumar* os diferentes saberes particularizando e delimitando o escopo de cada um deles. O lugar da metafísica limita-se ao espaço da ontologia, único campo que o autor lhe confere, já que os demais não lhe são próprios, mas pertencem a outras disciplinas. Um dos problemas apontados pelo Barbadinho consiste, pois, na confusão legada pelos autores antigos e modernos decorrente do facto de não terem circunscrito de forma clara e coerente os assuntos e objetos de algumas ciências particulares, usando a etiqueta «metafísica» desadequadamente.

¹⁹⁵ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar, op. cit.*, p. 380.

discorrer sobre as propriedades gerais do ente, chama-se “Ontologia”, como se disséssemos “ciência do ente”; quando, porém, os seus princípios se aplicam a cada uma das disciplinas, eles devem conhecer-se com anterioridade, sendo por essa razão que alguns a denominam “Filosofia Primeira”¹⁹⁶. A metafísica surge assim com uma função introdutória, que tem como finalidade dupla a explicação dos nomes gerais e aplicáveis a todas as ciências e a fixação das primeiras verdades axiomáticas, preparando o conhecimento das demais temáticas.¹⁹⁷ Neste sentido, é papel da ontologia examinar, por um lado, o «modo de conhecer as primeiras verdades»¹⁹⁸ e, por outro, essas mesmas primeiras verdades em si.

Perante tal concepção, Verney não deixa de dedicar uma parte do seu livro ao erro dos escolásticos¹⁹⁹. Com efeito, além de se originar na inábil compreensão do (já de si obscuro) texto aristotélico, o erro consistiria no entendimento transviado da natureza da metafísica. Os ditos peripatéticos, em vez de perceberem a finalidade desta disciplina, que serviria de prelúdio às demais matérias, entenderam ter ela própria um fim em si mesma e não existir em função das outras ciências, dando azo a intermináveis

¹⁹⁶ Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 84

¹⁹⁷ Reforça Verney que a ontologia assim entendida proporciona «os axiomas comuns» e define «os nomes gerais para com maior facilidade poderem reduzir-se todos os assuntos com base em princípios dotados de muita clareza; por conseguinte, a Ontologia possibilita conhecer todas as matérias de modo claro e distinto e discorrer sobre elas com ordem e com método.» Idem, *ibidem*, p. 64.

¹⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 102.

¹⁹⁹ Ainda que longo, não deixa de ser relevante transcrever o trecho de Verney, onde expõe esta ideia de erro em que incorreram os escolásticos, para melhor ilustrarmos a divergência que o autor assumia perante a tradição precedente, revelando no final a sua ignorância sobre as arengas daqueles – confissão essa que nada mais é do que mero artifício para fazer salientar a inutilidade das disputas dos escolásticos: «Os filósofos escolásticos cometeram muitos erros no ensino da Ontologia, tomando-a não apenas inútil e enfadonha, mas também ininteligível. E todos os seus erros se originaram no entendimento incorrecto da natureza da Ontologia, pois eles não procederam nem em harmonia com o espírito de Aristóteles nem com a razão natural. Como eles não tivessem prestado atenção à finalidade segundo a qual a Ontologia foi pensada e qual era o seu uso – como anteriormente referi –, não a expuseram em função da sua utilidade para as outras ciências, estabeleceram-na como se ela tivesse uma finalidade em si própria, propuseram-se alcançar essa finalidade com subtileza, disputaram sem nenhum objectivo e ostentaram, altercando, a perspicácia do seu engenho. Daí as inúmeras disputas sobre o objecto comum e o objecto múltiplo da Ontologia, bem como as discussões infundáveis sobre os universais, o conceito do “ente”, as precisões, as distinções, os transcendentais, o princípio da individuação, o ente de razão, as negações, as regras predicamentais, os predicamentos e principalmente sobre a subsistência e a relação; e ainda sobre a possibilidade de muitos entes e sobre temas deste género, extremamente obscuros e intrincados, que eu, ainda que não fosse demasiado indolente nem consumisse com estes assuntos pouco tempo e poucas canseiras – e quando o faço é com enorme desconforto – não teria vergonha em confessar nunca conseguir entendê-los. E, tendo eu consultado varões virtuosos e doutos, versados nestas matérias, não tive conhecimento de terem entendido coisa alguma sobre elas.» Idem, *ibidem*, pp. 88-90. Importa apenas esclarecer que, quando se refere aqui a Aristóteles, Verney reforça em nota a tese já apresentada de que o Estagirita teria pretendido seguir a teoria das ideias eternas de Platão, como fundamento de toda a realidade, aproximando-se mais da teologia natural. Este apontamento serve para reforçar a inépcia dos intérpretes escolásticos que acabariam sempre por cair em equívocos e obscuridades, não percebendo sequer a intenção do seu próprio mestre.

e estéreis disputas. Este sentido prático e direcionado da ontologia é o que lhe dá validade enquanto disciplina e a constitui, como refere Amândio Coxito, numa espécie de «teoria da linguagem científica»²⁰⁰.

De maneira semelhante a Verney, mas com o tom mais cáustico que caracteriza a sua obra, António Soares Barbosa recusa por completo o estudo da metafísica, esvaziando-a de sentido, ao colocar a ontologia como parte integrante da lógica e a pneumatologia como pura «Fysica dos espiritos», motivo pelo qual deve ser tratada naquela disciplina, a seguir ao estudo dos corpos²⁰¹. Todavia, não deixa de ser relevante notar para o nosso estudo o modo como começa por definir a «boa Ontologia». Simples e categoricamente, uma boa ontologia «consistiria em ser totalmente contrária á que communmente se ensina»²⁰². Em poucas palavras, porém na sequência daquilo que já vinha expondo ao fundamentar-se na noção da «vicioza origem» da metafísica de influência aristotélica, o autor coloca de parte toda a tradição precedente. Uma ontologia «boa», para o ser, teria de ser a antítese daquela anterior. Qualificando por contraste ambas as ontologias, conclui-se que, se uma era obscura, a outra revelar-se-ia clara; se uma era confusa, a outra seria evidente; se uma era volumosa e longamente desenvolvida, a outra teria de ser breve e suficiente.

Seguindo os mesmos passos de Verney, mas apartando-se dele por não reconhecer utilidade alguma ao estudo de qualquer parte da metafísica como ciência independente (basta para isso assinalar a nota lateral que inicia o parágrafo XXII – *Que a boa Logica faz escusar ainda o mesmo estudo da verdadeira Ontologia*), Soares Barbosa defende que

A verdadeira Ontologia, porém, não se occuparia em outra cousa mais, que em definir exactamente as palavras, discernir bem as idéas que se lhes alligaõ; e com esta pequena, mas sufficiente, luz dissipar todos aquelles nevoeiros de discordias em que esteve por tantos tempos envolto o Orbe Literario. Para isto basta o exercicio das regras da boa Lógica: a applicação dellas bem dirigida no mesmo tempo, em que se estuda, as faria mais proveitosas, e o influxo de Logica nas mais sciencias mais claramente conhecido.²⁰³

²⁰⁰ Amândio Coxito, «Introdução», in Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 8.

²⁰¹ António Soares Barbosa, *op. cit.*, p. 47

²⁰² Idem, *ibidem*, p. 45.

²⁰³ Idem, *ibidem*, p. 46

Por último, debruçamo-nos sobre a aceção de Teodoro de Almeida, que começa por apresentar a metafísica como a ciência que trata de tudo o que não tem corpo, já que nos livros dedicados à física se debruçou justamente sobre o que é corpóreo e material²⁰⁴. Tendo em conta apenas esta abordagem inicial, percebemos de antemão que, para Teodoro de Almeida, os assuntos espirituais (não-corpóreos) terão lugar na metafísica, ao contrário do que pensam autores como Verney e Soares Barbosa, mas em sintonia com o que a nomeada renovação dos modernos implicou para os estudos metafísicos²⁰⁵. A personagem Teodósio continua a instruir Eugénio quanto à definição da metafísica esclarecendo que a mesma se divide em duas partes essenciais – ontologia e pneumatologia. Neste contexto, importa salientar a mestria do autor, que faz uso de uma metáfora bastante expressiva que caracteriza o lugar da ontologia na economia de todo o corpo científico – tratando ela de tudo o que é comum ao ser (verdades primeiras), é como uma planta, em sentido de projeto, sobre a qual se erigirá todo o edifício científico de cada uma das demais disciplinas.

Duas partes principaes tem a Metafysica, que vos hei de ensinar: huma, que chamão *Ontologia*, e trata em commum de tudo o que tem ser. Esta parte da Metafysica he como a Mestra universal de todas as sciencias. Alguns lhe chamão *sciencias das sciencias*, porque dá os principios sobre que hão de rodar todas as mais sciencias. Della dependem a Logica, a Fysica, a Medicina, a Moral, a Mathematica, a Politica, a Jurisprudencia, a Theologia Natural: em fim, como trata

²⁰⁴ «Na Fysica tratámos de tudo o que tinha corpo, e era feito de materia: na Metafysica se trata tambem do que não tem corpo.» Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 4.

²⁰⁵ O espaço concedido ao tema das coisas espirituais, seja ele assumido como parte integrante da metafísica ou da física, encontrava deste modo diferentes concretizações, dependendo da maneira como um autor compreendia o objeto e escopo de cada uma daquelas ciências. Parece-nos evidente que, para Teodoro de Almeida, a divisão entre um objeto corpóreo e outro espiritual é realmente definidora na delimitação de um determinado campo do saber. A diferença para um autor como Verney é que o conjunto de todas as coisas espirituais congrega também ele naturezas diferentes que podem ter lugar em diferentes saberes particulares que não a metafísica. É importante relembrarmos nesta fase, onde nos deteremos sobretudo nas obras de Luís António Verney e Teodoro de Almeida, que existe uma diferença fundamental entre os autores quanto ao entendimento geral que fazem da metafísica – enquanto para o primeiro esta disciplina consiste sobretudo em definir conceitos gerais e verdadeiros, o segundo encontra como objeto da mesma metafísica todo o mundo espiritual. Se, para Verney, a metafísica parece surgir mais como a disciplina-base de todo o conhecimento científico, porque o precede, clarifica e se alicerça na própria realidade; já para Teodoro de Almeida parece mais evidente que se mantém como mote o facto de a metafísica surgir como a ciência que estuda o fundamento da realidade, não fosse o autor incluir nesta área do saber o estudo acerca da entidade divina suprema, criadora de tudo quanto existe. Contudo, a ontologia, parte da metafísica sobre a qual nos debruçamos, não deixa de se constituir em Teodoro de Almeida numa espécie de «genealogia das ideias no âmbito de uma teoria do conhecimento». Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, *op. cit.*, p. 137.

de tudo o que tem ser, abrange o objecto de todas as sciencias, e dá a todas, como a planta, sobre que hão de levantar cada qual os seus edificios particulares.²⁰⁶

No que concerne à pneumatologia, Teodoro de Almeida começa por salientar a preocupação de distinguir desde logo a teologia natural da revelada, reforçando o programa que estabeleceu para o seu volume. Com efeito, a primeira estuda o espírito divino através da razão, tendo por isso um lugar na especulação filosófica, e a segunda estuda-o pela interpretação das Sagradas Escrituras, que constituem a principal fonte da revelação de Deus aos homens e que suportam o foco especializado do teólogo, tendo por isso tratamento noutra campo²⁰⁷. Com o mesmo intuito elucidativo, o oratoriano procura discernir a ligação que existe entre a ontologia e a lógica, distanciando-se daqueles que reduzem a primeira a um mero apêndice da outra, conferindo-lhe assim uma pertinência mais incisiva. Ainda que as suas finalidades possam ser equiparáveis, as duas disciplinas operam sobre objetos e momentos distintos do conhecimento, convergindo, contudo, para o mesmo propósito. Na verdade, tanto a ontologia como a lógica procuram evitar o erro: a lógica evita o erro pelo exercício reiterado do discurso bem construído, desde as ideias à ordenação dos raciocínios; a metafísica evita-o pelo estabelecimento das máximas e princípios verdadeiros que estão na base do discurso:

A Logica evita os erros em toda a materia, e ensina a discorrer bem: a Metafysica tambem evita os erros em toda a materia, pelo que toca ás Maximas, e principios, em que o discurso de funda. Se a Maxima he errada, ainda que seja bom o discurso, sahirá erro na consequencia; e quando a Maxima for boa, sendo o discurso caviloso, tambem sahe erro na conclusão: logo convem tapar ambas as portas, por onde nos póde vir o erro: a Logica evita huma, e a Metafysica outra.²⁰⁸

Almeida, certamente consciente da problemática que circulava em torno do estudo da metafísica, acaba por defini-la socorrendo-se da comparação com outros saberes – sejam eles a física, a teologia ou a lógica – com o desígnio de a fazer sobressair purgada das aporias de que foi alvo, sobretudo pelos escolásticos. Percebemos que os valores de verdade, utilidade e pragmatismo, que víamos já amplamente defendidos no capítulo da lógica, são novamente destacados no estudo da metafísica, acrescentando-se de forma mais evidente o de brevidade, porque tido como

²⁰⁶ Idem, *ibidem*, pp. 4-5.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 6.

²⁰⁸ Idem, *ibidem*, pp. 7-8.

oposto à prática até então vigente. O exercício especulativo é uma componente elementar para o desenvolvimento daquele saber, mas essa especulação deve ser bem norteada para um fim definido claramente – a fixação das verdades gerais que condicionam, porque efetivamente primeiras e verdadeiras, a investigação das demais áreas científicas. Sem este princípio de aplicação última, que realmente separa a tradição anterior da moderna, a metafísica nada mais seria do que vã disputa, infrutífera e supérflua.

2.3. DA ONTOLOGIA

Como definido anteriormente, a metafísica, mais concretamente a ontologia, trata das propriedades gerais do ente, que, por se demonstrarem em princípios e palavras também eles gerais, são aplicáveis a todas as outras disciplinas particulares. Tendo em conta esta função específica da ontologia, que não tem pertinência em si mesma, mas enquanto ponto de partida de verdade para as restantes áreas do saber, a primeira preocupação dos filósofos setecentistas começa por ser o estabelecimento de critérios que selecionem eficazmente aquilo que deve ser considerado na sua investigação.

Assim, Verney aponta três aspetos sem os quais as primeiras verdades ou princípios, definidos como proposições irrefutáveis, não podem ser tidos como tal. Antes de mais, têm de ser claros e evidentes, de tal forma que sejam fonte de deduções, mas que não possam eles mesmos ser deduzidos de outras proposições mais evidentes. Por outro lado, devem ser aceites consensual e geralmente, para que não sejam facilmente desmentidos por outrem. Finalmente, sendo verdadeiros, têm de marcar de tal forma o nosso espírito que resistam aos que contra eles argumentam, para que se tornem imunes à falácia²⁰⁹.

²⁰⁹ Nas palavras de Verney: «São três as características das primeiras verdades: 1. Que sejam de tal modo evidentes que não possam ocorrer outras com maior evidência ou dotadas de maior certeza, das quais elas pudessem deduzir-se; 2. Que sejam admitidas por todas as pessoas com tal consenso e convicção que ninguém ou quase ninguém as impugne, uma vez adquirida a razão da espécie humana; 3. Que estejam impressas tão profundamente no nosso espírito que não possam ser invalidadas por nenhuma falácia ou por meios astuciosos dos oponentes. Além disso, que todos ordenem a sua vida pelas suas prescrições. Os que aceitem estas três características aceitam necessariamente as primeiras verdades.» Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 108.

Com outras palavras, mas imbuído do mesmo sentido, Teodoro de Almeida começa por enunciar a primeira proposição do tomo: «*para qualquer Arte, ou sciencia, não convem tomar por maxima fundamental, senão cousa certa*» (entenda-se máxima fundamental como princípio ou primeira verdade)²¹⁰. Tendo já apresentado os três graus de certeza no volume da lógica, o oratoriano começa por referir que àquela tríade classificativa corresponde uma outra para os níveis de evidência, com denominações idênticas – da mesma maneira que há uma certeza metafísica, física e moral, há uma evidência metafísica, física e moral. Uma vez que os conceitos de certeza e evidência podem ser incautamente tidos como sinónimos, Teodoro adverte e explica – uma máxima é certa quanto mais infalível; já é evidente quanto mais clara. Usando alguns exemplos, destaca o oratoriano a diferença entre as verdades reveladas por Deus a alguém por Ele escolhido, que são certas e incontestáveis, mas não evidentes, ao contrário das que manifestamente se apresentam ao espírito pelo exercício da razão²¹¹. Neste sentido:

- «Evidencia *Metafysica*, ou *Mathematica*, he a força, com que tal sorte o entendimento he arrebatado para dizer *Sim*, que por modo nenhum possa duvidar da verdade que se lhe propõe: como acontece aos primeiros principios, e verdades da *Mathematica*; como quando digo: *Dous e hum são tres.*»
- «Evidencia *fysica* he a força, com que o entendimento se sente inclinado para dizer *Sim*: suppondo, que se não alterão as Leis da Natureza, nem por milagre, nem por feiticeria [...].»
- «A *Evidencia moral* he a força, com que o entendimento se sente inclinar para dizer que *sim*, suppondo que as cousas succedem, como costumão acontecer.»²¹²

²¹⁰ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 11.

²¹¹ «Ser huma verdade certa, he ser firme, e segura, e infallivel: porém ser huma verdade evidente, he ser clara, patente, e manifesta. As verdades da Santa Fé são certissimas; mas não são claras; são escuras: só as conhecem aquelles a quem o Pai Celestial as revelou, conforme disse Jesu Christo. Além disto qualquer Teorema antes que se demonstre, he certo: por quanto o que huma vez he certo, sempre o foi; nem a certeza he cousa, que venha com o tempo: porém esse Teorema antes de se formar a demonstração, não era evidente; e só a demonstração he que poz patente, e manifesta a sua verdade, a qual até então estava escondida, e occulta. Pelo que qualquer verdade occulta, e escondida póde ser certa; mas em quanto for occulta, não póde ser evidente; pois o mesmo he evidente, que manifesta.» Idem, *ibidem*, p. 18.

²¹² Idem, *ibidem*, pp. 18-20.

É essencial tanto para Verney como para Teodoro de Almeida, e tendo em conta a crítica inicialmente referida neste capítulo, que a luz da verdade ilumine todas as considerações metafísicas. Ainda que aqui a censura não seja explícita, por não ser abertamente mencionada²¹³, não deixa de estar subjacente, a partir do momento em que a metafísica aristotélico-escolástica é conotada sempre como obscura e a moderna como clara. As propriedades gerais do ente, descritas em forma de primeiras verdades, têm de ser tão irreduzíveis quanto patentes, para que a sua veracidade não possa ter fundo de contestação ou dúvida. O ideário programático, que prepara a análise da metafísica nos autores escolhidos (nomeadamente na descrição dos preceitos com que deve ser investigada), não deixa de vincar a condenação daqueles que se detiveram em discussões, cujo alegado resultado nada mais seria do que considerações que nem eles próprios conseguiriam esclarecer ou defender de tão sinuosas que seriam.

2.3.1. Os axiomas ou princípios

Os axiomas ou princípios constituem-se, pois, como elementos basilares da discussão metafísica. Seguindo uma orientação que pretende clarificar a própria pertinência da noção de *primeira verdade*, Verney identifica dois modos essenciais que levam ao seu conhecimento. As primeiras verdades podem ser cognoscíveis ou pelo sentido íntimo, que resulta do exercício interno da própria alma, ou pelo senso comum, que implica a enunciação de princípios com base num saber tido como menos necessário já que se apoia numa determinada aceitação moral. Se no primeiro caso se adquire de maneira evidente o «conhecimento da própria existência» e «dos factos que ocorrem na mente»²¹⁴, o segundo é alvo de maiores críticas, nomeadamente por parte dos cétricos, que Verney não deixará de refutar. É certo que a possibilidade de falência poderá ser maior no segundo caso, uma vez que o conhecimento que daí advém inclui

²¹³ Mesmo no diálogo artificioso de Teodoro de Almeida, a voz de Sílvio não é entoada enquanto Teodósio explica o conceito de evidência a Eugénio. Na verdade, a personagem que encarna a filosofia dita peripatética intervém logo depois, apenas quando Teodósio se refere às dificuldades que podem assolar o entendimento e provocar a dúvida perante uma evidência. Parecem-nos de particular relevância as ausências *forçadas* de Sílvio ao longo da obra, pelo simbolismo que a sua personagem comporta no contraste entre os antigos e modernos.

²¹⁴ Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 110.

os dados originados na percepção sensorial e na autoridade humana, mas o Barbadinho não exclui a possibilidade de se conhecerem primeiras verdades a partir do senso comum, na medida em que os critérios orientadores deverão ser sempre aqueles que estabelecem uma primeira verdade enquanto tal e efetivamente irrefutável. Se forem respeitados os preceitos iniciais, então a proveniência de um axioma não tem outra relevância que não essa – a de ser uma fonte de conhecimento.

Teodoro de Almeida não se aparta da dúplice divisão quanto à origem das primeiras verdades. Com efeito, os princípios gerais podem ser de dois tipos, consoante advenham da consciência, que consiste na experiência da alma, ou da relação dos termos que os compõem. Neste sentido, e acompanhando de perto o raciocínio cartesiano, a alma começa antes de mais por se aperceber da sua existência pela própria atividade cognitiva – a máxima *se penso, logo existo* não poderia ser mais evidente. Este ponto de referência primordial assegura e permite outras ilações igualmente universais e verdadeiras. O outro tipo de verdades, que se caracterizam pela maneira como se ligam os termos que compõem os axiomas, e que o autor analisará – contradição, disjunção e razão suficiente –, poderá ser mais questionável, mas para Teodoro de Almeida é igualmente pertinente.

Quando se propõe debruçar sobre o estudo das primeiras verdades ou, como as identificou no título do livro, «proposições gerais comuns a todas as ciências», Verney começa o seu texto com uma planificação que devemos ter em conta – o autor propõe-se definir claramente todos os termos comuns a todos os assuntos, para que daí se possam inferir os axiomas úteis à investigação da verdade nas ciências. Assim, enumera quinze assuntos que têm assento em qualquer investigação e cujos termos, por esse motivo, serão analisados pela mesma ordem nas páginas seguintes:

Mas a respeito de qualquer coisa, podem indagar-se e investigar-se vários assuntos; porém, os que não originam nenhuma controvérsia são genericamente os seguintes: 1. Tudo o que é tema de discussão ou existe ou não existe; 2. Ou possui uma determinada essência ou outra diferente; 3. Ou é substância ou um modo seu; 4. Ou é finito ou infinito; 5. Ou é possível ou impossível; 6. Ou é simples ou composto; 7. Ou é perfeito ou imperfeito; 8. Ou é bom ou mau; 9. Ou está ou não disposto segundo uma ordem; 10. Ou é belo ou feio; 11. Ou é necessário ou contingente; 12. Ou é natural ou não-natural; 13. Ou tem muita ou pouca duração; 14. Ou é causa ou efeito; 15. Ou está ou não ordenado segundo uma finalidade.²¹⁵

²¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 210.

A importância da definição é vital para Verney e está na origem das disputas que se originaram acerca destas temáticas. A ambiguidade no uso de palavras cuja significação não estava claramente estabelecida levou a erros de interpretação e à utilização incorreta de vocábulos, empregues por vezes em contextos equívocos e com diferentes aceções. É por isso que o seu método de demonstração de conteúdos consiste no estabelecimento de conceitos e conclusão de axiomas, que virão sequencialmente do bom entendimento das partes que os compõem. Por este motivo, Verney relega para nota a crítica contra wolffianos e leibnizianos, que se detiveram profusamente na infrutífera discussão acerca do princípio de contradição e de razão suficiente, ainda que a síntese inicial com que apresenta a sua temática não deixe de aludir àqueles mesmos princípios, nomeadamente na primeira afirmação de que algo ou existe ou não existe. Contudo, e tendo em conta a linha programática de Verney, o valor da linguagem e da significação das palavras orienta a sua exposição e, por isso, torna-se mais relevante do que a discussão sobre temas ou demasiado evidentes para serem disputáveis, ou demasiado subtis e ambíguos para serem sequer ponderáveis, restringindo-se à brevidade daquilo que entende como fundamental. A explicação das palavras está na origem da construção de um axioma claro e evidente, sendo assim incontestável e útil, proporcionando às outras ciências a possibilidade de verdade, sendo este o propósito mais relevante do estudo da metafísica²¹⁶.

Teodoro de Almeida, por seu turno, apresenta três princípios gerais como sinónimos de axiomas, não deixando de esclarecer, seguindo o eco verneiano, que são «humas verdades taes, que simplesmente explicados os seus termos, serão universalmente recebidos de todos: esta he a commum definição deste nome: e por isso as taes verdades não necessitam de prova, mas só da explicação dos termos»²¹⁷. Neste sentido, o autor considera não ser despiciendo demonstrar a ligação que existe entre os

²¹⁶ Reforça Verney, procurando demarcar-se das diferentes escolas: «Advirto, porém, antecipadamente concluir-se quase sempre deste capítulo que as obscuridades e sobretudo as contendas que ocorrem a respeito das matérias sobre as quais se discorre vivamente nas escolas acontecem porque os filósofos não se servem das mesmas palavras com uma significação definida, atribuindo por vezes a uma palavra uma determinada significação e por vezes outra diferente. Como consequência, dado eles não entenderem em que sentido os outros usam as palavras, são incapazes de se absterem de se envolverem em controvérsias, altercando sem nenhuma finalidade. Penso, por conseguinte, que irei dedicar-me optimamente ao benefício dos principiantes, se explicar com diligência a significação das palavras – germes de toda a discussão – para também eles manifestarem com clareza os seus pensamentos, a fim de entenderem os outros sem dificuldade e absterem-se de contendas petulantes que consomem todo o tempo com enorme dano dos engenhos e de todas as disciplinas.» Idem, *ibidem*, pp. 210 e 212.

²¹⁷ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 34.

termos do axioma, não porque necessite de confirmação, mas simplesmente para tornar mais exposta a verdade encerrada nesses mesmos princípios.

O primeiro princípio abordado é o da contradição, que se consuma na proposição «*Impossível he que huma cousa ao mesmo tempo seja, e não seja*»²¹⁸. Neste ponto introdutório do volume da *Recreação* em apreço, não existe confronto entre antigos e modernos, mas apenas um reparo por parte de Sílvio, prontamente respondido por Teodósio, que não deixa de ser significativo do ambiente disputativo que se pretende retratar. Com efeito, refere este último que o princípio de contradição terá sido assim apelidado depois da reforma dos modernos, nomeadamente a partir dos trabalhos de Wolff e Leibniz. Perante esta afirmação, Sílvio não perde a oportunidade de se insurgir contra Teodósio, ao salientar que tal princípio é já muito antigo e bastante intuitivo, não devendo, por isso, ser tido como invenção moderna. A esta atitude, que procura mostrar, ainda que levemente, que a Modernidade não pode arrogar para si os proveitos de toda a (nova) filosofia, Teodósio responde:

[...] senão fosse mui velho, e notorio a qualquer rustico, não era principio universalissimo, e evidentissimo; por quanto da sua summa evidencia procede ser notorio a todos.²¹⁹

Ora, é certo que o princípio é antigo e sobejamente conhecido, mas não deixa de ser uma primeira verdade – aliás a primeira a partir da qual se retiram várias consequências, como se de uma tocha incandescente se tratasse, cuja chama servisse para ir acendendo outras tantas, tornando uma casa cada vez mais iluminada, ainda que a luz viesse sempre de uma mesma origem²²⁰. Esta imagem luminosa ilustra bem a importância que Teodoro atribuiu a este primeiro princípio, cuja vetustez e evidência apenas abonam para a sua pertinência e resistência à falácia, não tanto para a confirmação ou refutação de uma determinada autoridade.

Segue-se o princípio de disjunção, que consiste em afirmar que «*qualquer coisa ou he, ou não he*». A advertência mais premente que se deve ter em conta quando se tenta aplicar este princípio é que, para ser um axioma verdadeiro, tem de ter os termos contraditoriamente opostos. Isto implica que proposições como «o João ou é rico ou é

²¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 32.

²¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 33.

²²⁰ Idem, *ibidem*, p. 35.

pobre» não sejam adequadas, uma vez que entre aqueles dois conceitos (rico e pobre) existem outros que os medeiam e não são excluídos. Nesta medida, a oposição deve ser tal que se reduza sempre a uma relação entre o ser e o não ser (*e.g.*, «o João ou é rico ou não é rico»).

Finalmente, Teodoro de Almeida termina com o princípio da razão suficiente, que será defendido por Sílvio como algo também já muito anterior, recordando a tradição aristotélica relativa à teoria das causas. Diz o princípio da razão suficiente que «*nada ha sem haver razão sufficiente mais para ser, do que para não ser*»²²¹. Ora, para Sílvio, este axioma reproduz um outro muito mais antigo e que simplesmente refere que «*nada era sem causa*», e reforça a ideia ao dizer: «Com que, meu Theodosio, esses vossos grandes homens não vierão cá dizer cousa de novo.»²²² Contudo, se há princípio em que a diferença, ainda que aparentemente ténue, marca de facto uma divergência em relação ao legado do Estagirita é o da razão suficiente, como pretende demonstrar Teodósio. Quando estabeleceram este axioma, os wolffianos e leibnizianos pretendiam torná-lo verdadeiramente universal e mais abrangente – é que afirmar que nada existe sem causa exclui a primeira causa incriada, que é Deus. Mais uma vez, tudo se resume a uma definição de conceitos – a *causa* implica uma determinada dependência, pois que é ela própria causa de algo e causada por algo, numa cadeia de sucessões que culminam necessariamente numa *causa* que não possa ela própria ser *causada*. Por isso, «a existencia de Deos não tem causa, mas só tem razão sufficiente», o que acautela, por um lado, a autonomia do próprio Deus como causa primeira e fundamento de toda a realidade, e, por outro, a dependência causal de todas as coisas que d'Ele derivam.

Ainda que o teor da crítica do oratoriano se circunscreva de forma mais localizada às ilações de Wolff e Leibniz, o que extravasa o nosso intuito, não deixa de ser relevante notar que acaba por sair gorada a tentativa de Sílvio acusar os modernos de tomarem para si ilegitimamente o mérito da renovação/invenção da verdadeira metafísica, já que nada teriam dito que não estivesse já nos antigos. Com efeito, Teodoro responde que a intervenção dos modernos não consistiu tanto em invenção, como em elucidação, pois que as primeiras verdades são, por definição de conceito, sempre as mesmas, havendo apenas a necessidade de as tornar manifestas ao homem. Se os antigos de facto pensaram nestes princípios, então, no mínimo terão sido inábeis na

²²¹ Idem, *ibidem*, p. 58.

²²² Idem, *ibidem*, p. 59.

sua transmissão, propiciando assim todo um legado de textos de difícil leitura e interpretação de sentido.

2.3.2. Os universais

A questão dos universais é apresentada no século XVIII com a aparente simplicidade de uma resolução que se veio como que maturando e esgotando com o passar do tempo. O problema reside antes de mais na afirmação ou negação da sua própria existência e na maneira como se estabelece a relação da universalidade com a pluralidade de seres. A pertinência dos universais, quando afirmados, reduz-se sumariamente em aferir acerca da sua concretização como sendo apenas ou sobretudo mental ou real²²³. De forma sintética, a posição que aceita apenas a componente mental sustenta que os universais resultam de produtos do entendimento sem exteriorização ou onde a realidade não é relevante para a operacionalidade dos conceitos. Na proposta contrária, a existência dos universais é assumida como plena e independente do pensamento humano, sendo também veiculada nesta vertente realista uma posição intermédia, que defende a necessidade da realidade objetiva como ponto de partida para a abstracção desses mesmos universais, estabelecendo-se nesta medida uma determinada precedência do real.

Nos intelectuais que analisámos nesta parte, verificamos essencialmente duas posições que se nos revelam logo pela maneira como estão organizados os temas,

²²³ São atestadas quatro soluções para o problema dos universais e que se substanciam em quatro correntes filosóficas que se foram contrapondo ao logo da história. A primeira solução, apresentada pelos nominalistas, «nega a própria existência dos conceitos universais, considerando simples palavra (*flatus vocis*) aquilo que outros autores dizem ser conceito universal.» Uma segunda perspectiva, a conceptualista, «reconhece a existência mental aos universais, nega ou minimiza o seu valor objectivo.» A terceira opção, a do realismo, chega ao limite de «afirmar a existência de realidades universais, independentemente do nosso conhecimento», tal como as ideias de Platão. Finalmente, uma quarta opção de realismo, mas mais moderado, e que terá sido veiculado por autores como Aristóteles e, em alguma medida, parece-nos que Verney e Teodoro de Almeida, «afirma que o valor objectivo do conceito universal está em que ele exprime algo que existe realmente nos seres individuais de que se predica; não como uma existência formalmente universal, mas sim identificado com os princípios individuais desses seres, a partir dos quais o conceito é obtido por uma abstracção precisiva total, completado por uma comparação simples, que torna patente a predicabilidade universal do conceito; por outras palavras, o realismo moderado afirma a objectividade dos universais quanto ao que exprimem e representam mas não quanto ao modo como isso é conhecido pelo homem.» M. Patrão Neves, «Universais (Problema dos)», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 5, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, cols. 328-329.

denotando numa primeira abordagem a forma como os autores se reveem nesta matéria, pendendo mais para a corrente conceptualista ou para a realista. Por exemplo, Manuel de Azevedo Fortes dedica uma boa parte das suas considerações às ideias universais e abstratas, integradas evidentemente nos assuntos concernentes à primeira operação da mente, na *Lógica Racional*. Já Verney e Teodoro de Almeida dedicam algumas páginas à mesma temática nas obras sobre metafísica. Parece-nos, pois, pertinente notar que, somente pelo local em que são tratados estes assuntos no conjunto destas obras, os autores em apreço sugerem à partida uma orientação divergente, que se consuma na aceção simplesmente conceptual ou em alguma medida real da existência dos universais. Manuel de Azevedo Fortes discute os universais apenas como ideias e, por isso, como resultados dos exercícios do entendimento, sendo que o seu valor objetivo como algo existente de forma separada da própria mente pode não ser relevante, ao serem apresentados apenas como ideias abstratas que representam ou se predicam das coisas, mas independentemente das próprias coisas a que se referem²²⁴. Já para Verney e Teodoro de Almeida, que nos colocam no contexto da metafísica, entender qual o significado que têm os universais acaba por nos reportar para um problema do conhecimento da própria realidade objetiva, e não somente do funcionamento do nosso entendimento e da relação que isso tem na formulação dos discursos, como encontramos no tratamento da lógica.

Verney começa por explicar o que entende por ente (*res* ou *ens*), que significa especificamente «o que é ou existe», e por não-ente (*non ens*), que significa «nada» (*nihil*). A dificuldade reside, numa primeira fase, no correto discernimento de *non ens* (tido em certo sentido como *nihil*) uma vez que, não sendo um mero nada, transmite efetivamente uma ideia positiva, na medida em que pode significar algo que ainda não é, mas pode vir a ser, expressando aqui a possibilidade de existência das coisas. Na tentativa de esclarecer melhor o que julga ser esta ideia específica de *nihil* como algo positivo, o autor enumera duas aceções que podem ser consideradas pelo entendimento quando se debruça sobre o conceito. Na verdade, *nihil* corresponde antes de mais a uma palavra e, neste sentido, a ideia dessa palavra é em si um ente; por outro lado, quando digo que algo é nada, *nihil* exprime a «ideia da total distinção desse ente relativamente à

²²⁴ Manuel de Azevedo Fortes esclarece que «as ideias universais são aquelas que se podem aplicar a muitas cousas diferentes entre si e pelas quais conhecemos os modos das cousas, sem atender às cousas de que são modos, como branco, negro, justo, bom, mau, etc. Por exemplo: a brancura considerada sem fazer atenção à cousa branca.» Manuel de Azevedo Fortes, *op. cit.*, p. 112.

ideia da palavra *nihil*, sendo essa distinção também um ente»²²⁵. Para melhor explicar, Verney apresenta um exemplo que ilustra a dificuldade desta expressão que, embora de sentido negativo, não é mera negação:

Por exemplo, ao dizer *hircocervus est nihil*, possuo a ideia da palavra *hircocervus* e outra ideia pela qual distingo do objecto «hircocervo» as ideias de todos os entes que existem ou podem existir. Esta distinção não é um simples nada, mas um juízo pelo qual distingo a ideia de «ente» da ideia daquela palavra.²²⁶

A diferença reside, pois, no facto de este *non ens* ser uma ideia positiva ao considerar-se nela, além da ideia associada à própria palavra «nada», a ideia de que se distingue de tudo aquilo que é e isso não é apenas uma negação, ainda que se exprima por meio de uma expressão negativa²²⁷. Neste sentido, a oposição entre *ens* e *non ens* (ou *nihil* em certo sentido) estabelece-se efetivamente entre duas ideias positivas e não entre uma ideia e a ausência de ideia.

Este périplo acerca de *nihil* serve para introduzir a temática e estabelecer a conformidade entre o chamado ente da razão e os não-entes. Com efeito, o ente da razão existe apenas como ideia na mente, surgindo de um exercício de abstração que tem como origem as próprias coisas. Esta característica ideal, que implica a não existência dos entes da razão na realidade ou de forma separada da mente (sendo, em sentido estrito, não-entes), poderia levar a concluir serem estes resultados do exercício mental meros nadas, algo que Verney recusa tendo em conta a diferenciação estipulada. Exemplificando melhor – a ideia de humanidade não existe separadamente dos homens, ainda que se refira a todos eles. Ora, os entes da razão não são também meros nadas, uma vez que, ainda que tenham uma concretização puramente intelectual, se baseiam na realidade percebida pelos sentidos e abstraída pela mente, que, através de um processo de comparação e semelhança, concebe ideias ditas universais, porque alicerçadas naquilo que de comum existe nos indivíduos que estão na base dessas mesmas ideias universais (como humanidade de homem). Assim, um universal só tem significação enquanto referente ao indivíduo que o determina (a característica da

²²⁵ Luís António Verney, *Metafísica*, op. cit., p. 214.

²²⁶ Idem, *ibidem*, p. 214.

²²⁷ Neste passo, Verney ainda reforça dizendo que não é a mesma coisa dizer que «percebi nada» e «nada percebi», sendo a primeira expressão relativa à percepção de um não-ente e a segunda ao facto de não se ter qualquer noção ou ideia sobre algo. No caso inicial estamos perante uma ideia, no segundo perante a ausência de qualquer ideia.

universalidade é tal enquanto abstrata, já que é realmente singular porque relativa a cada coisa singular que fundamenta essa mesma abstração). É por isso que a ideia de humanidade (que é de facto um ente da razão) não tem a mesma valência que a ideia de uma quimera, uma vez que o primeiro exemplo se funda num ente que realmente existe e o segundo, sendo também uma ideia criada pela mente, não tem fundamentação exterior, sendo neste contexto simples nada²²⁸.

Os entes da razão «são entes enquanto se opõem a meros nada, mas são não-entes ou nada enquanto se opõem a coisas existentes, havendo, assim, como que um termo médio entre ente e não-ente»²²⁹. Estes entes da razão são de tal forma firmados nas coisas existentes que são tidos, por vezes, erradamente, como algo inerente à existência real delas²³⁰. Com efeito, Verney coloca em três corolários aquilo que deve ser tido em conta acerca dos entes da razão, que se referem a ideias abstratas (porque separadas a partir das coisas exteriores) e universais (porque a consideração separada de partes das coisas existentes permite a comparação de termos comuns, até uma universalidade aplicável a todos os entes singulares, ainda que sem existência independente na realidade):

- I. *Toda a ideia abstracta é realmente singular.*
- II. *Toda a ideia abstracta pode denominar-se «ideia universal».*
- III. *Um universal diz-se apenas relativamente a outro, podendo, por isso, a mesma ideia chamar-se «universal», «particular» e «singular».*²³¹

A crítica aos escolásticos coloca-se desde logo na grande confusão gerada pelos mesmos, que não foram capazes de mais do que obscurecer a questão e perder-se em logomaquias vãs e estéreis de sentido. Por outro lado, ao defenderem a essência real dos universais, os escolásticos perderam o argumento, uma vez que, para Verney, os universais existem apenas na mente, tendo por isso uma essência nominal, ainda que se relacionem com a realidade singular a que reportam. A crítica verneiana estende-se a

²²⁸ Idem, *ibidem*, p. 216.

²²⁹ Idem, *ibidem*.

²³⁰ Verney não deixa de salientar que os entes da razão deixariam de existir sem a mente e acrescenta que «o mesmo acontece com todas as relações, as privações e as negações; elas apenas existem na nossa mente, sendo, porém, concebidas por ela como se fossem algo inerente a um objecto. De facto, eliminando todos os pensamentos, deixariam de existir todas as relações, todas as privações e todas as negações.» Idem, *ibidem*, p. 216.

²³¹ Idem, *ibidem*, p. 218.

todos aqueles – antigos ou modernos – que não têm a mesma percepção que o autor. Se os nominalistas consideram a abstracção dos universais a partir de ideias, secundarizando ou refutando o papel dos sentidos, e os realistas mais extremos afirmam mesmo a existência real desses mesmos universais, Verney arrasa com ambos por se deterem em discussões vazias e feridas de falsidade, relegando mesmo estas considerações para a periferia da nota²³². De facto, o Barbadinho procura demonstrar que a ideia universal nada mais é do que a abstracção da semelhança que existe em várias coisas, a partir da experiência sensorial. De forma caricata e com um exemplo que ridiculariza a prática obnubilante da escolástica acerca da própria abstracção e da conseqüente relação entre o universal e o seu particular, Verney refuta quase parodicamente o contributo dos rivais. Ainda que longas, não deixa de ser pertinente transcrever aqui as palavras do autor:

No entanto, os escolásticos estabelecem sobre a abstracção tantas disputas inúteis que até parecem aquelas que os operários e os camponeses realizam ao exprimirem-se irreflectidamente. E, se fossem devidamente explicitadas essas disputas, qualquer pessoa poderia facilmente aperceber-se de que eles confundem e obscurecem de tal modo os assuntos que apenas com muita reflexão e delonga sobre os seus livros seria possível entendê-los. Por exemplo, os camponeses, os ceifeiros, os pastores e outros realizam contratos com frequência ao oferecerem o seu trabalho a outras pessoas, considerando-se, por isso, credores de bebidas, de alimentos ou de um salário; e proclamam terem sido injustiçados, se a retribuição não lhes for paga na íntegra. Eles referem-se, portanto, à retribuição como se fosse algo que é devido a todos. Eis aqui a abstracção. Por isso, também no parecer do povo a ideia de «retribuição» é uma ideia abstracta e universal. Se perguntarmos aos camponeses se foi estabelecida uma única retribuição para todos – por exemplo, vinte moedas – ou se devem ser pagas pelo contrato vinte moedas a cada um dos trabalhadores, ouvi-los-emos dizer não ser devida uma única retribuição, mas serem devidas muitas retribuições semelhantes de valor idêntico para cada um dos trabalhadores. Eis aqui a solução da controvérsia. Quando os filósofos examinam este assunto sem preconceitos, ajuízam porventura de forma diferente? Qual é, pois, o motivo por que os escolásticos pelo seu modo confuso de se exprimirem tornam obscuro um assunto que é dotado de clareza até para os camponeses? Ensinemos aos camponeses a linguagem dos filósofos, demos-lhes a conhecer de que modo costuma ser denominada por eles cada uma das coisas e aperceber-nos-emos de que os camponeses se exprimem e ajuízam de vez em quando com maior clareza e de forma mais adequada que alguns filósofos.²³³

²³² Idem, *ibidem*, nota 108, p. 220.

²³³ Idem, *ibidem*, p. 222.

Atente-se ao exemplo do quotidiano, que, por ser de tal forma comum na vida das pessoas, acentua ainda mais a inépcia das contendas dos escolásticos, quando qualquer homem poderia perceber o que são de facto os chamados universais, quando demonstrados os argumentos de forma clara e verdadeira. O problema resolve-se com o entendimento da semelhança que relaciona as coisas singulares e cria abstratamente as ideias universais.

Também Teodoro de Almeida se deterá nesta questão, referindo-se aos universais como ideias de semelhança entre as diferentes coisas²³⁴. Começa o autor a sua reflexão desenvolvendo as propriedades comuns a todas as coisas, sendo a primeira a da unidade. Ora, a unidade consiste em uma coisa ser «*huma em si mesma*», definição que parece redundante, mas que significa aquilo que se pretende. A unidade é a propriedade que cada coisa tem de se constituir em si mesma como algo uno e integral. Neste sentido, pela voz de Teodósio ficamos a saber que existem três tipos de unidade – a de simplicidade, presente em coisas que não têm partes, como Deus, os Anjos, a alma ou as partículas de matéria que compõem os corpos sensíveis; a de composição, que, como facilmente se depreende, implica a união de partículas; e a da razão, sobre a qual nos deteremos agora.

Pelo exposto, percebemos que a unidade não se refere apenas às partes simples ou mais ínfimas, mas também àquelas coisas que se formam a partir de outras e que, uma vez formadas, são unas. A unidade da razão surge assim como uma espécie de composição, que se produz na nossa mente e por meio da comparação de termos, como quando observamos vários objetos e vemos neles aquilo que, apesar da diversidade, lhes é comum e, por isso, os identifica.

²³⁴ A título ilustrativo, vale a pena verificar como Teodósio explica a Eugénio o processo de formação de um universal: «Todas as cousas que ha, e são imaginaveis, tem semelhança, e tem dissemelhança: em huns predicados, ou qualidades se assemelhão; e em outros predicados, ou qualidades se differençaõ. D. Pedro parece-se com o seu criado em ser homem: parece-se com hum Leão em ser animal: parece-se com as arvores em ser vivente, e crescer: parece-se com huma pedra em ser palpavel: parece-se com hum Anjo em ter intelligencia: parece-se com Deos em ter existencia, e ser huma entidade; mas de todas estas cousas se differença por alguns predicados, ou qualidades. Ora eu posso olhar para este, ou para aquelle predicado de Pedro e reparar no em que elle se parece com esta, ou com aquella cousa, e não olhar nem fazer caso dos predicados, em que se distingue dellas. Considerando sómente o ser homem, ou o ser vivente, faço hum universal; porque este predicado, como he predicado de semelhança, se acha em muitos; e todos os viventes tem esta razão, ou este predicado de vivente, que universalmente convem a todos. Do mesmo modo todos os homens tem este predicado de ser homem, que convem universalmente a todos. Ora eis aqui dous universaes, ou duas razões commuas; ou duas cousas, que são huma pela razão. Este predicado homem v. gr. ou vivente he hum por obra do entendimento; porque quando digo isto, não faço differença de homem a homem, e todos se me representam huma mesma cousa.» Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 126-127.

O que a temática tem de pertinente, tem de necessário, uma vez que nas primeiras palavras com que Teodósio introduz Eugénio na questão que então se lhes coloca se destaca a de «brevidade», despertando o leitor atento para a crítica da copiosa herança dos pesados volumes daqueles autores que se detiveram longamente nesta disputa²³⁵, As segundas considerações são de crítica à tradição das escolas nominalista e realista que tanto tomaram de assalto a cena filosófica do passado. O assunto dos universais é apresentado como algo penoso e pesado, mas, enquanto para Teodósio isso é sinónimo de puerilidades, para Sílvio simboliza a árdua tarefa que apenas pode ser levada a cabo pelos mais resistentes e sublimes homens, pois que aqueles que se dedicavam a tão espinhoso estudo «gemião, e suavão com o pezo de grandissimas dificuldades que encontravão: instituião-se Cadeiras nas Universidades mais célebres para explicar perpetuamente o sentido, humas de hum, outras de outro Author, tendo ao mesmo tempo veneração a sentenças oppostas; e querendo que se perpetuassem as doutrinas dos homens, que mais se tinhão distinguido nestas disputas»²³⁶. Num desabafo impetuoso, cujo dramatismo apenas se faz sentir pelo ridículo da descrição da cena, as palavras de Sílvio voltam a trazer à imagem as principais censuras que eram dirigidas aos antigos – a pouca clareza na explicação dos problemas, a aceitação cega de uma autoridade e o exercício de debate e comentário típico das escolas.

Teodósio, que não reconhece qualquer utilidade a esta tradição particular, limita-se a referir que a unidade da razão consiste em o nosso entendimento estabelecer relações de semelhança entre as diversas coisas singulares:

Eis aqui o que eu dizia; que havia huma *unidade da Razão*; isto he, cousas que a nossa consideração fazia huma; porque sendo muitos objectos distinctos entre si, se consideravão confusamente, sem attender ás diferenças, e dissemelhanças; neste caso a razão de semelhança considerada simplesmente, he huma cousa, que convem a todos os que estão debaixo desta razão commua.²³⁷

Para o oratoriano, é perfeitamente irrelevante a discussão acerca do número de sujeitos que estão sob universais como o de género ou espécie, uma vez que em nada acrescenta àquilo que é essencial – uma ideia universal é algo criado na nossa mente

²³⁵ A primeira fala de Teodósio é por si só expressiva: «Neste ponto [entenda-se o da unidade da razão], sem deixar nada que seja de importancia, seremos brevissimos, Eugenio.» Idem, *ibidem*, p. 123.

²³⁶ Idem, *ibidem*, p. 125.

²³⁷ Idem, *ibidem*, p. 127.

que tem fundamento na semelhança que se encontra na contemplação das coisas particulares.

Esta afirmação proferida por Teodósio, que refuta, sem mais, uma boa parte das disputas anteriores, deixa Sílvio não só perplexo, mas também desarmado, encerrando a discussão por falta de argumentos: «Se assim havieis de tratar com irrisão, e desprezo o que tantos homens grandes tratavam com summo cuidado, era melhor não fallar nisso.»²³⁸

Tal como para Verney, para Teodoro de Almeida não existem universais fora da mente, mas eles não são também ideias puras sem fundamento na realidade. Este realismo moderado consiste na relação entre a ideia abstrata e o seu ponto de origem, já que, ao operacionalizar-se na mente a partir da experiência dos sentidos, tem representatividade exterior, não como um universal em si, mas na singularidade dos vários entes que permitem à mente perceber as relações de semelhança e estabelecer o que de comum tem a diversidade das coisas.

2.3.3. Essência, substância e modos

A aduzida confusão gerada pelas interpretações da escolástica, que acaba por fundamentar grande parte da crítica que acabámos de tratar no problema dos universais, consuma-se de forma manifesta quando são abordados os temas da essência e substância, por reportar novamente para a conceção real ou mental de cada um dos conceitos. Tal perspectiva da tradição precedente leva Teodoro de Almeida a fazer uma consideração introdutória que alerta desde logo Eugénio não só para a importância dos assuntos, mas também para a desordem e equívocidade com que os mesmos assuntos foram tratados pelos antigos:

São materias importantes, que os Antigos costumavão tratar misturadas, e desfiguradas com mil cousas inuteis, posto que delicadas: eu, que não quero caprichar de delicadeza nos discursos, mas de solidez, e que attendo agora não á vossa inutil lisonja, mas á util instrucção de Eugenio, tomarei a liberdade de fazer

²³⁸ Idem, *ibidem*, p. 128.

huma grande anatomia, separando o útil do inútil, e acrescentando o que por experiencia propria tenho achado ser preciso.²³⁹

Este enquadramento ilustra bem como era tida em conta a herança anterior.

Retomando Verney, começamos por definir *essência* como «aquilo pelo qual uma coisa é o que é», melhor explicando: «verdadeiramente, a essência de uma coisa é o conjunto de todos os atributos em virtude dos quais ela é uma coisa e não outra diferente»²⁴⁰. De outra maneira, porque nos reporta para o plano das ideias, mas com um sentido afim, Teodoro chama predicados essenciais «*àquelles, que se concebem logo que se faz idéa do objecto*»²⁴¹, na senda de Wolff, como ele próprio confessa. A definição de essência remete sempre para um princípio de identidade único, que torna cada coisa singular ela própria e não noutra. É um conceito positivo enquanto representa algo; é negativo quando, na afirmação desse algo, nega tudo o resto que a coisa não é.

Porém, existe uma diferença entre dois tipos de essência, residindo na clarificação desta separação a primeira grande divergência entre antigos e modernos. Verney e Teodoro de Almeida distinguem essência metafísica/nominal (ou ideal em Almeida) de essência física/real. A primeira consiste nas ideias que temos de uma coisa e a segunda naquilo pelo qual essa mesma coisa é realmente – a primeira aceção remete-nos para o campo do conhecimento, a segunda para o plano ontológico, da existência real. Nas palavras de Teodósio: a essência metafísica é «a essencia de qualquer cousa, como nós a concebemos na nossa idéa»; já a física, é «a essencia de qualquer cousa, como ella he na realidade»²⁴².

Verney começa por usar o exemplo do homem para ilustrar e fundamentar a distinção entre as duas essências, que se sintetizará na distinção entre aquilo que é uma relação de semelhança entre o ideal e o real, e aquilo que é a própria natureza da coisa. Com efeito, a essência real do homem é composta por tudo aquilo que faz de um homem um homem, incluindo o que não conseguimos conhecer ou perceber, tal como a junção das suas partes mais ínfimas ou até a união entre alma e corpo. E este homem é um homem determinado, porque, ainda que Pedro e João sejam homens, cada um deles

²³⁹ Idem, *ibidem*, pp. 76-77.

²⁴⁰ Luís António Verney, *Metafísica*, *op. cit.*, p. 122.

²⁴¹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 77. Teodósio começa por esclarecer Eugénio, referindo que em tudo o que existe se podem considerar três tipos de predicados – os que pertencem à essência, os que pertencem aos atributos necessários e, finalmente, uns terceiros, que são os das qualidades acidentais.

²⁴² Idem, *ibidem*, p. 83.

tem uma essência física diferente, que faz com que cada um deles seja ele próprio e não outro. O Barbadinho critica, pois, os filósofos que dizem que toda essência de homem se contém na expressão «animal racional», quando na verdade este tipo de considerações remete para a essência metafísica de homem, porque são ideias abstratas extraídas da essência real de homem, mas não correspondem, por isso mesmo, a toda a essência real de homem. Verney acabará por resumir esta questão em dois corolários fundamentais. O primeiro refere que «*os indivíduos pertencentes à mesma espécie têm a mesma essência metafísica, mas não a mesma essência física*». Tal é manifesto no mesmo exemplo do homem, pois que todos os indivíduos desta espécie são de facto animais racionais (entre outras coisas, mas aceitemos a expressão como exemplificativa), mas cada um deles é singular e realmente um homem (um Pedro, um João). É por isso que, na sequência deste corolário, logo outro se conclui, pois que «*o que vulgarmente se diz o mesmo não possui uma identidade de natureza, mas de semelhança*»²⁴³.

Ainda que o faça noutros termos, a crítica de Teodoro de Almeida não deixa de ser muito idêntica, na medida em que consiste na distinção entre aquilo que é na realidade e aquilo que mentalmente se concebe. Começa o discípulo de João Baptista por referir que o grande equívoco das escolas reside no facto de terem confundido essência com atributos, por um lado, e qualidades acidentais com atributos, por outro. Usando o exemplo do triângulo equilátero, Teodósio começa por dizer a Eugénio que a essência desta figura, ou seja, aquilo que faz de um triângulo equilátero um triângulo equilátero, é o facto de ter três lados e de esses lados serem iguais. Resultam secundariamente destas características atributos necessários, tais como a formação de três ângulos (decorrente da união dos três lados), cuja soma equivale a dois ângulos retos, sendo os três ângulos formados igualmente equivalentes (na sequência da igualdade dos lados). Por fim, o comprimento dos lados já não resulta da essência ou dos atributos, mas da casualidade, sendo, por isso, qualidade accidental²⁴⁴.

²⁴³ Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 236.

²⁴⁴ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 79-80. Nas páginas seguintes, Teodósio é interpelado por Silvío acerca deste exemplo. Contudo as explicações do primeiro apenas atestam a confusão do segundo. Silvío começa por referir que a igualdade de lados num triângulo é accidental e não essencial. Algo facilmente rebatível por Teodósio ao argumentar que, ainda que possa ser accidental para o triângulo em geral, não o é para o triângulo equilátero. Este esclarecimento serve de mote para que Teodósio possa alertar Eugénio para mais uma questão – é que casos há em que «os mesmos predicados accidentais são os predicados essenciaes; mas com esta diferença, que são accidentais entre si mutuamente, mas são essenciaes ao objecto que se compõe, e resulta delles.» (pp. 81-82). Ou seja, tomando o exemplo clássico (e

Seguindo o que Verney já dissera, Teodoro refere a dificuldade que existe em conhecer a essência real em contraste com a metafísica, pois que a segunda se reduz às ideias que temos de uma coisa e a primeira é a coisa real. Ora, se apenas conhecemos as coisas pelos seus acidentes e efeitos, torna-se complicado perceber a essência real propriamente dita, cujo conhecimento possível acaba por ser uma espécie de aglomerado de todos esses acidentes e efeitos cognoscíveis²⁴⁵. Esta declaração de Teodósio encontra perplexidade em Sílvio, que defende ser fácil conhecer a essência física, bastando para isso fazer menção ao género e diferença, revelando a espécie da coisa, como no caso de «animal racional» para a essência de homem ou «animal rugível» para leão. A resposta de Teodósio deprecia expressivamente a solução de Sílvio e expõe ao ridículo as considerações que ocupavam os filósofos escolásticos, censurados por confundirem os dois tipos de essência:

E por conseguinte podemos definir o cão *Animal Latravel*; ao gato *Animal Meavel*; ao bugio *Animal, que se pode fazer mogigangas*; ao lobo *Animal, que póde huivar, &c.* (permitta-se esse ar de zombaria para explicar o ridículo destas definições, que tem passado muitos annos indemne por boas entre os Filósofos). São galantes definições por certo. [...] Muitos tem definido o homem: *Animal bipes implume: Animal de dous pés sem pennas*; e por este modo temo o morcego na classe dos homens, porque tem dous pés, e não tem pennas. Ha cousa mais indigna, que para explicar a essencia do homem ir olhar para ter pennas, ou não pennas? Amigos, fallemos sem atençaõ a Escolás: nós em qualquer cousa nada vemos, senão os accidentes, e os effeitos: isto he huma cousa, que se bem se considera, não póde negar-se.²⁴⁶

Existe, porém, uma divergência entre os dois autores e que resulta naquilo a que, nas palavras da personagem Sílvio, se constitui numa heresia filosófica²⁴⁷ – a mutabilidade das essências. Para Verney, a essência física é imutável, sendo a metafísica passível de mudança; para Teodoro de Almeida, sucede precisamente o contrário. Para o primeiro, aquilo que torna a essência metafísica mutável é o facto de

aristotélico) do arco, usado por Teodósio, a vara e a «tortura» são essenciais ao arco, mas a «tortura» é accidental à vara, ainda que ambos sejam essenciais no objeto arco. O mesmo sucede com o círculo – a linha curva e a equidistância são accidentais entre si, mas essenciais ao círculo.

²⁴⁵ Remata Teodósio: «Concluindo pois o ponto principal, digo, que essencia real, e fysica de qualquer cousa só se conhece pelos effeitos, e accidentes; mas a essencia ideal, e metafysica se conhece facilmente, reparando nas idéas que eu ajunto no meu entendimento, quando concebo essa tal cousa.» Idem, *ibidem*, p. 90.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 84-85.

²⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 91.

poder aumentar ou diminuir conforme o conjunto de ideias que vamos tendo de uma determinada coisa vá aumentando ou diminuindo, estando esta mutabilidade essencial afeta ao que pode ser conhecido pelas nossas faculdades naturais²⁴⁸. Teodoro usa argumento semelhante para dizer que a essência metafísica é imutável, uma vez que, ainda que possa ser aumentada ou diminuída a ideia que se tem de uma coisa, isso não implica uma mudança essencial. Esse acrescento de predicados numa essência metafísica não resulta na mudança de uma essência para a ponderação de outra essência que não aquela primeira²⁴⁹.

Quanto à essência física, Verney defende que não são alteráveis enquanto se mantiverem como tal. Ou seja, sendo a essência física aquilo que uma coisa é na realidade, enquanto essa coisa for o que é, é imutável, não podendo ela ser o que é e não ser o que é simultaneamente. Ainda que existam essências que se possam extinguir, como é o caso do corpo humano, enquanto forem o que são (corpo humano, *e.g.*), mantêm a sua essência inalterada e, uma vez extintas, são outra coisa, mas não se transformam/mudam noutra essência. Verney faz questão de acentuar esta diferença entre extinguir e transformar no contexto essencial²⁵⁰. Para Teodoro de Almeida, a mudança nas essências físicas reside precisamente naquilo que Verney tem como

²⁴⁸ Verney exemplifica com o exemplo do homem, deixando patente que, sendo a essência metafísica o conjunto de ideias que consideramos ser a essência de uma coisa, à medida que vamos conhecendo a essência física dessa coisa, vamos mudando a essência metafísica dessa mesma coisa: «Por exemplo, segundo os escolásticos, a essência metafísica de um homem consiste em ele ser um animal racional. Contudo, os filósofos que demonstram pertencerem à essência física todos os atributos de um homem por nós conhecidos, incluindo a figura humana, concebem outra essência metafísica de um homem, ou seja, “animal racional dotado de figura humana”, etc.; e, se conhecêssemos outros atributos de um homem, se compreendêssemos de que modo a alma e o corpo estão unidos e por que motivo a mente conhece, sente, sofre, sente deleite, move o corpo humano e é afectada alternadamente pelos órgãos dos sentidos, tratar-se-ia de outra ideia complexa de um homem, isto é, de outra definição e de outra essência metafísica.» Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 230. Estas mudanças na essência metafísica ocorrem devido às características das nossas capacidades de aquisição de conhecimento. Na verdade, como aponta o autor, se Deus nos desse a conhecer tudo o que compõe a essência física de Pedro, conseguiríamos ter uma ideia mais conforme da essência metafísica de Pedro e, nesse caso, ambas a essências seriam não só totalmente cognoscíveis, mas também imutáveis.

²⁴⁹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 91. Para o autor, podemos, *e.g.*, pensar em figura com três lados para triângulo e acrescentar a igualdade de lados, mas já estamos a pensar no triângulo equilátero. Não há uma mudança essencial, mas a consideração de duas essências que são diferentes entre si.

²⁵⁰ «Os filósofos que afirmam serem as essências das coisas arquétipos inteligíveis (relativamente a Deus) e imutáveis, tornando-se, porém, essências mutáveis, confundem duas coisas muito diferentes: “transformar” e “extinguir”. As essências tornadas mutáveis podem decerto extinguir-se, por exemplo, se um corpo humano putrefacto for dividido em partes; mas ele não se transforma, pois será sempre o mesmo corpo humano enquanto existir. De forma semelhante, está no poder de Deus extinguir o espírito humano; porém, ele não tem o poder de transformar o espírito humano, isto é, que o homem não seja dotado de razão enquanto existir. Neste sentido, apenas se transforma a matéria com base na qual o corpo humano existe, pois ele é umas vezes corpo humano, outras vezes verme e outras vezes terra. Estas coisas devem distinguir-se com diligência.» Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, nota de rodapé 113, p. 228.

extinção, ou seja, se a alteração for mínima, a essência física mantém-se a mesma; se for mais radical, diz-se então que a essência física já não é a mesma²⁵¹.

Na verdade, ainda que tenham posições diferentes neste aspeto, parece-nos que se trata mais de uma questão de linguagem do que de divergência de fundo: o que para Verney é mudança na essência metafísica (como quando o conjunto de ideias se vai complexificando à medida que se vai conhecendo mais a essência real da coisa), para Teodoro de Almeida é a consideração de uma essência diferente (a essência não muda, simplesmente é outra, ainda que mais complexa ou completa relativamente a uma inicial). Já aquilo que para Verney é imutável, ainda que extinguível, quando se pondera as essências físicas, é alterável em Teodoro de Almeida, sempre que a mudança seja tal que a coisa deixe de ser aquilo que é, o que de resto não se afasta tanto da posição verneiana. Apesar destas diferenças nos dois autores, o que é de relevar neste ponto é o facto de ambos afirmarem que existem essências mutáveis, o que era tido como contrário ao veiculado pela escolástica.

Seguindo esta linha de pensamento, Verney define o conceito de substância, tendo por base o que havia dito acerca da essência:

Significa a essência ou a natureza de uma coisa separada mentalmente dos modos que a ornamentam, podendo, por isso, definir-se «substância» como a essência separada dos seus modos.²⁵²

A substância é, pois, a ideia de essência abstraída e sem os modos que a revestem. Sendo uma ideia abstrata, a substância existe apenas na mente do filósofo, não estando verdadeiramente na realidade física. O termo «substância» transmite a noção de subjacência, comumente aceite por todos os filósofos, incluindo Aristóteles, lembrado neste contexto pelo Barbadinho como suporte da sua afirmação²⁵³, uma vez que a substância é um «ente que não existe noutra ente», sendo o suporte dos seus modos. Para o autor, a confusão nesta problemática reside no facto de os antigos

²⁵¹ Nas palavras do autor: «A essência física, e real he huma collecção de todos os predicados, que o objecto tem realmente, que não nascem de outros, como assima disse. Em quanto á mudança he em pouco; se o que se muda he pouco consideravel a respeito do que se não muda, dizemos que essa cousa he a mesma na commua opinião: v. gr. o homem se perdeo hum braço, ou huma mão, he o mesmo homem; e com tudo o seu corpo, e a sua alma he a sua essência física; porém se o que se muda he parte consideravel a respeito do que se não muda, então dizemos que a cousa já não he a mesma. Ora neste sentido bem vedes, Silvio, que a essência física he mudavel, como dizia.», Teodoro de Almeida, *op. cit.*, p. 92.

²⁵² Luís António Verney, *Metafísica, op. cit.*, p. 238.

²⁵³ Idem, *ibidem*, p. 240.

considerarem a existência real da substância como verdadeira, quando ela resiste apenas enquanto ideia abstrata da própria essência desprovida dos seus modos. Além disso, os ditos filósofos atribuíram às palavras «natureza» e «essência» uma ideia abstrata de algo que subjaz e do qual «dimanam, como que de uma fonte, todos os atributos», sendo induzidos em erro pela sua própria inépcia e confusão dos termos em análise. Neste sentido, conferiram existência real à substância, fazendo corresponder a ideia abstrata da substância à essência.

Concluindo, para entender esses filósofos e para dirimir as suas alterações, podemos distinguir na substância o sentido físico e o sentido metafísico: o primeiro é a própria natureza e essência enquanto existentes; o segundo, é o modo escolástico de considerar a essência e a natureza, não podendo, no entanto, neste caso ela existir.²⁵⁴

Importa referir que o autor fará uso declarado desta ambiguidade, nomeadamente quando se refere aos modos, uma vez que logo depois de afirmar a confusão gerada pela interpretação trocada dos conceitos por parte dos escolásticos, Verney alerta que «também eu irei por vezes adoptar esta dupla significação com proveito para aqueles que, se não procedesse dessa forma, muito dificilmente entenderiam as minhas palavras e o meu pensamento. Mas qual seja a significação que irei adoptar, ou já a exprimi com clareza ou depreende-se do contexto do discurso, tendo também declarado poder conhecer-se com evidência segundo as circunstâncias»²⁵⁵.

Ainda que não considere a substância nas suas *tardes* dedicadas à metafísica, não deixam de se fazer ouvir as palavras de Teodósio, quando prontamente alertou Eugénio para a confusão que tanto grassava nas escolas filosóficas. Torna-se, pois, relevante salientar que Teodoro de Almeida nem considera problematizar o conceito de substância, provavelmente por considerar que não tem lugar a sua discussão. Parece-nos ser sobejamente expressiva a omissão desta temática do seu livro, sobretudo se tivermos em conta o ideário proposto desde o início e que redundava sempre nos valores de brevidade, utilidade e verdade.

²⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 244.

²⁵⁵ Idem, *ibidem*.

Resta-nos, portanto, considerar os modos intrínsecos e extrínsecos, em linguagem verneiana, bem como os atributos necessários e qualidades acidentais, nas palavras de Teodoro de Almeida. Para Verney, os modos intrínsecos são de tal maneira inerentes à própria substância, que não «podem existir nem ser percebidos enquanto separados dela; são exemplos a figura e o movimento»²⁵⁶. Como o próprio nome anuncia, os modos extrínsecos não existem nas coisas, mas fora delas. Existem efetivamente na nossa mente, sendo por ela concebidos como algo que complementa a própria substância, tal como acontece com todas as relações²⁵⁷.

Neste ponto, somos novamente transportados para a alegada confusão escolástica, que se concretiza na consideração de ideias abstratas como algo real. Com efeito, os modos não são entidades que existem verdadeiramente e de forma separada da substância, mas apenas uma «característica», uma «modificação», um «atributo», um «acidente» ou até uma «circunstância» (palavras que Verney toma neste contexto como sinónimas de «modo»)²⁵⁸, que permite que a substância possa ser apreendida pelos sentidos e, posteriormente, abstraída pela nossa mente. Para refutar os escolásticos, Verney usa o exemplo da «rotundidade» da esfera: eu posso ter uma ideia abstrata da rotundidade, que é um modo da própria esfera, mas não a encontro na realidade de forma separada nem a sua existência real se concretiza sem a própria esfera. É por isso que a rotundidade é uma «característica» dessa esfera, que pode ser abstratamente considerada, mas não permanece no plano da existência real²⁵⁹. Reforça o autor, depois

²⁵⁶ Idem, *ibidem*, p. 244.

²⁵⁷ Para Verney, as relações dividem-se em três tipos de denominação: as extrínsecas, quando é atribuído um nome a um determinado sujeito «com relação a outro» (e.g. ser amado, ser primeiro); as de privação, que transmitem a ausência de uma «perfeição num sujeito com aptidão para possuí-la», como é o caso da cegueira (eu sei que a cegueira é uma privação por relação com os sujeitos que não são cegos); as de negação, que se distingue da privação por ser a «ausência de uma perfeição num sujeito sem aptidão para possuí-la», tal como sucede com a cegueira numa pedra (a pedra não tem aptidão para possuir visão, logo a sua «cegueira» não é resultado de uma privação, mas de negação – estabeleço esta relação tendo como referência os sujeitos que têm visão). Idem, *ibidem*, pp. 248 e ss.

²⁵⁸ «O modo é aquilo segundo o qual a substância se apresenta de uma determinada maneira, como que revestindo-a, possibilitando que ela seja percebida pelos sentidos. Ele costuma denominar-se de diversas formas, designadamente, “modificação”, “característica”, “atributo”, “acidente” ou “circunstância”.» Idem, *ibidem*, p. 238.

²⁵⁹ Este apontamento acerca da existência real e separada dos acidentes ou modos levará Verney para a problemática dos acidentes eucarísticos, que será posteriormente desenvolvida na física e no nosso capítulo seguinte.

de reafirmar que os modos não podem existir de forma separada da substância sendo apenas modificações daquela²⁶⁰, que

Seria inacreditável se referíssemos as inumeráveis logomaquias que sobre a natureza dos modos ou dos acidentes se ouvem nas escolas de alguns filósofos que, induzidos em erro pelas ideias abstractas a que por hábito atribuem natureza e existência próprias, porfiam vivamente serem os modos certas entidades que podem existir separados da substância.²⁶¹

Mais parco nas considerações, mas igualmente expressivo na assunção da relação de dependência entre atributos, qualidades accidentais e essência, que comporta em si a mesma conclusão da impossível separabilidade dos primeiros em relação ao último, defende Teodoro de Almeida que

Chamamos Atributos aos predicados, que se concebem depois dos primeiros [entenda-se predicados essenciais], e de estar já completamente formada a idéa do objecto; mas infalivelmente nascem dos primeiros.

*Chamamos qualidades accidentaes os predicados, que não nascem dos primeiros; mas casualmente se achão juntos com elles.*²⁶²

Parece-nos ser de salientar que a diferenciação entre aquilo que é ideal e subjetivo, ainda que tenha fundamento na realidade sensível, como defendem estes autores, e aquilo que existe extrínseca e independentemente da própria mente compreende o ponto fulcral de discórdia entre antigos e modernos. As ditas confusões em que as escolas estiveram enredadas seriam facilmente desembaraçadas se a cuidadosa separação entre a produção mental, chamemos-lhe assim, e a realidade concreta fosse sempre tida em conta. Para Verney e Teodoro de Almeida, parece ser absolutamente evidente a divisão entre o conhecimento que o homem tem das coisas e a existência exterior das próprias coisas em si – pensar e conhecer a realidade não é o mesmo que ser essa realidade. O conhecimento, também ele dependente da ação dos sentidos, é resultado das faculdades do homem e, por isso mesmo, dependente do sujeito cognoscente; a realidade, ainda que suporte desse conhecimento, é exterior ao próprio conhecimento que o homem tem dela.

²⁶⁰ O corolário de Verney claramente estabelece que «Os modos intrínsecos são efectivamente apenas a substância ao apresentar-se de uma determinada maneira, não podendo, por isso, separar-se dela.» Idem, *ibidem*, p. 250.

²⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 250.

²⁶² Teodoro de Almeida, *op. cit.*, pp. 78-79.

2.3.4. A causa

Cumpre-nos terminar este capítulo sobre a metafísica com considerações acerca da causa, uma vez que a teoria aristotélica das quatro causas é manifestamente contestada por Verney, comportando por isso um ponto essencial e frontal na crítica à filosofia do Estagirita.

Teodoro de Almeida aparta-se de apreciações diretas acerca desta temática, ao referir a causa apenas no contexto do princípio da razão suficiente e sequente crítica a Leibniz e Wolff, que, segundo o português, ou não souberam provar o princípio, no caso do primeiro, ou não o demonstraram de forma clara, detendo-se em termos obscuros na tentativa de explicar o mesmo princípio, no caso do segundo filósofo. Sucintamente, para Teodoro de Almeida, o problema não residia na ponderação das causas necessárias, e por isso determinadas (como seria o exemplo das causas no âmbito das leis naturais), mas na ponderação daquelas que implicavam a liberdade da alma para escolher agir quando confrontada com duas situações opostas, em que o determinismo daquelas causas não se coadunava com as faculdades volitivas do homem. É que, a aceitar a premissa wolffiana descrita pelo oratoriano, de que a alma se inclinaria para uma certa escolha, conforme lhe pareceria ser melhor optar do que não optar, residindo neste exercício a razão suficiente das causas livres, isso implicaria que, perante a exposição de dois objetos igualmente agradáveis, a alma não conseguiria escolher. Ora, para Teodoro de Almeida, esta consideração comporta um grave perigo:

Mas aqui póde haver hum grande escrupulo, e he necessario ter nesta doutrina muito sentido; porque deste modo a nossa liberdade fica illudida, sendo a ultima razão sufficiente huma coisa fóra della, não he ella a senhora que determina.²⁶³

Esta transposição da escolha para um plano exterior à própria alma (porque a opção parece estar mais no objeto do que na própria alma) teria implicações graves, sobretudo em situações em que o livre arbítrio seria fundamental para a aferição de uma ação criminosa ou virtuosa por parte de alguém²⁶⁴. Pelas palavras de Teodósio

²⁶³ Idem, *ibidem*, p. 63.

²⁶⁴ Desenvolve Teodoro de Almeida: «Logo na mão da nossa liberdade está que os motivos de *sim* prevaleçam aos de *não*; ou que estes prevaleçam aos de *sim*: porque na nossa mão está fazer estes, ou aqueles mais presentes ao nosso entendimento, e deixar alongar os contrários. Se perguntarem, o porque olha a alma mais para os motivos de *sim*, que para os de *não*, respondo *porque quer*. De sorte que o

percebemos de forma evidente que a razão suficiente destas ações livres reside no próprio *querer fazer* – a alma escolhe consoante a impressão que recebeu de algo que a inclina mais para esta opção do que para outra, porque assim o *quis*. O papel da vontade é aqui vital e é por isso que «nas acções, e movimentos interiores da nossa alma a razão suficiente de querer he exercicio da sua liberdade»²⁶⁵. De outra forma, perante uma possibilidade de escolha equivalente, a alma não teria capacidade de opção não fosse a razão suficiente dessa escolha a avocação de um querer – querer esse que tem de ser livre.

Como já vimos, Verney não se detém em reflexões acerca deste princípio, mas tem como pertinente debruçar-se sobre o próprio conceito de causa, pois permitirá tirar ilações verdadeiras acerca da relação causa-efeito, fundamental para o conhecimento das coisas. É de relevante nota que as primeiras palavras usadas na definição do termo manifestam desde logo o repúdio pela conceção aristotélica:

A causa, como algo que determina uma coisa, é definida por Aristóteles como o primeiro princípio do movimento ou do repouso. Esta definição pode sem inconveniente contestar-se com base no bom senso, podendo, por isso, definir-se «causa» como algo que pode determinar que ocorra uma mudança na natureza. É evidente ser esta a ideia correcta que todas as pessoas formam ao ouvir a palavra «causa». Deste modo, tudo o que disser quem estabelecer arbitrariamente outras definições pretende confundir com palavras obscuras um assunto totalmente manifesto, dado isso ser verdadeiro e investigado por todos.²⁶⁶

Pelo exposto se percebe que, segundo Verney, a noção de Aristóteles é sinuosa desde logo pela própria formulação da definição, ao serem empregues conceitos como movimento e repouso, que não comportariam significações claras segundo o

objecto lhe agrada, porque ella quer que lha agrade. Eis aqui onde está o merecimento, ou o crime de cada qual. Propõe-se a dous homens a occasião de furtar huma joia. Os motivos de sim, e de não se presentão a ambos os entendimentos: ambos prevem os damnos, ambos as utilidades, que podem seguir-se; ambos sentem os desejos das riquezas, ambos o horror do crime: hum furta, outro repugna fazello, e porque? Hum, depois de balancear, fixou o seu entendimento nas utilidades, e fechou os olhos aos damnos; e outro pelo contrario fechou os olhos ás utilidade, e os fixou attentos ao horror, e aos damnos. Se perguntarmos qual he a razão sufficiente de hum furtar, e outro não, sendo a mesma joia, a mesma occasião, e ponderando a ambos as mesmas consequencias boas, e más, diremos porque na razão de hum preponderarão as conveniencias, e na do outro fizerão maior pezo os damnos. E se instarem: E porque fizerão as mesmas razões impressão diversa em entendimentos iguaes? Responderemos, porque hum olhou mais para hum lado, e o outro mais para o opposto. Diremos, porque este *quiz* olhar mas para aqui, e o companheiro *quiz* olhar mais para allí. De sorte que o *quiz* he a ultima razão sufficiente do obrar.» Idem, *ibidem*, pp. 70-71.

²⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 72.

²⁶⁶ Luís António Verney, *Metafisica*, *op. cit.*, p. 326.

entendimento do Barbadinho. Não podemos, contudo, deixar de salientar que a crítica verneiana assenta aqui num pressuposto incompleto e, nessa medida, bastante parcial, já que a aceção aristotélica de causa apresentada neste trecho se restringe mais ao conceito de causa eficiente do filósofo grego do que a todo o seu quadro dos tipos de causa – este pormenor seletivo levará Verney a usar as formulações de Aristóteles contra ele próprio, procurando demonstrar a sua incoerência radical, nomeadamente em noções específicas como causa material e formal²⁶⁷.

Para o Barbadinho, a forma atuante da própria causa comporta sempre uma certa obscuridade, uma vez que, ainda que possamos perceber uma cadeia de sucessão de causa/efeito e os resultados de mudanças efetivamente produzidas nessa sequência, não é de todo claro para o homem a maneira como essas mesmas mudanças funcionam em si. Uma coisa é perceber que da semente alimentada pela terra e minerais nasce uma árvore, outra completamente diferente é dizer como é que se processa a própria geração da árvore²⁶⁸. Estas afirmações preliminares deixam latente no leitor a censura contra a conceção aristotélica, cuja integridade da teoria das quatro causas procurava precisamente responder a todo o processo de mudança desde as suas premissas mais anteriores até à finalidade com que cada coisa era criada. Para Verney, é apenas inteligível ver que causas agem em direção a determinados efeitos, mas não a maneira como agem em si mesmas essas causas²⁶⁹. A limitação do conhecimento humano prende-se evidentemente com a finitude do próprio homem, por ser determinado e criado por um Deus perfeito, cuja ação não pode ser senão parcialmente destrinchada

²⁶⁷ Na *Metafísica* (1013a25-1013b), Aristóteles esclarece o que entende pelos quatro tipos de causa, que podemos sintetizar da seguinte forma: a causa material corresponde àquilo a partir do qual algo se faz; a formal consiste na definição/configuração da própria essência da coisa; a eficiente, essa sim, implica o princípio do movimento e do repouso, compreende uma mudança ativa; a final responde ao desígnio para o qual algo foi concebido. Os diversos sentidos de causa descritos por Aristóteles são assim entendidos porque não se referem apenas a termos atuantes, mas também aos que estão ainda em potência. Neste sentido, a causa material e a formal devem ser assumidas como princípios constituintes de algo, não cabendo por isso na perspetiva estrita setecentista, e em particular a verneiana, que considera a causa sempre como fator de mudança e por isso atuante.

²⁶⁸ Idem *ibidem*, p. 328.

²⁶⁹ Se, ao lançar uma bola, ela vai embater noutra, fazendo mover a segunda, importa saber que a primeira bola é a causa do movimento da segunda, mas a maneira como uma bola age sobre outra não me é dado a conhecer, ou, nas palavras de Verney – «não pode, por conseguinte, entender-se o que seja comunicar o movimento. Realmente, o movimento é apenas um corpo modificado de uma determinada maneira. Assim, como a bola A não pode comunicar o seu corpo à bola B, também não pode comunicar-lhe o seu movimento. Haveria tanta possibilidade de comunicar o movimento – supondo não ser comunicado o corpo da bola que move – como de comunicar a rotundidade, a cor e outros modos que constituem realmente o corpo, permanecendo este não comunicável. Portanto, nada podemos estabelecer sobre o modo como os corpos movem e são movidos.» Idem *ibidem*, p. 330.

pela criatura por Ele gerada. Neste sentido, os dois primeiros corolários não podem deixar de transmitir que

É igualmente para nós obscura a acção ou a actividade de Deus sobre as criaturas, bem como a acção das criaturas entre si.

e

São apenas palavras e inépcias tudo aquilo que discutem os filósofos acerca da acção das causas relativamente aos efeitos, ou acerca do modo como elas produzem efeitos e actuum.²⁷⁰

Verney não deixa, porém, de relevar que ao filósofo compete, por um lado, reconhecer a sua ignorância, no sentido de limitação cognitiva perante processos que não pode conhecer; e, por outro, admitir manifestamente aquilo que pode conhecer, evitando assim cair no erro de desvirtuar o valor da filosofia e do próprio conhecimento, e de se perder em especulações que não poderiam trazer qualquer inteligibilidade sobre ações nublosas, assumindo que não sabe, porque não pode saber a maneira como determinadas coisas operam na natureza²⁷¹. Esta atitude de humildade perante o desconhecido é essencial para a afirmação de um conhecimento honesto e claro, pelo que será sobejamente recordada pelo autor ao longo da sua *Física*.

Ora, das quatro causas descritas por Aristóteles, Verney apenas aceita a eficiente, em coerência com aquilo que já tinha considerado, usando pressupostos do filósofo grego para refutar esta teoria antiga. Quanto à causa material, o Barbadinho recorda que foi o próprio Aristóteles quem afirmou que a matéria nada pode produzir, o que faz com que, para Verney, redunde numa contradição óbvia a qualificação de «material» aplicada a «causa», sendo este último um termo que implica sempre uma mudança, ou a produção de algo que não existia antes. Também a forma, sendo apenas modo da matéria, não pode ser um conceito operativo de uma mudança, rejeitando-se, assim, a ideia dita peripatética de que a forma seria algo separado e distinto da própria matéria, agindo sobre ela para criar todos os compostos. Por último, o fim em si nada

²⁷⁰ Idem *ibidem*, p. 332.

²⁷¹ Ao referir-se ao exemplo da união entre a alma e o corpo, que não é clara para o homem, Verney conclui que «não é próprio do filósofo declarar qual seja a natureza das causas e como elas produzem os seus efeitos, se não tiver capacidade de realizar essa investigação; e ele não deve também recusar o que percebe com toda a clareza só por não entender como isso acontece. Além disso, é sobretudo próprio do filósofo confessar com clareza e honestidade que conhece o que seguramente conhece e que ignora o que desconhece, não induzindo em erro os leitores com a ostentação de palavras ocas.» Idem *ibidem*, pp. 334-336.

produz, «por ser apenas a ocasião para que algo aconteça»²⁷². Assim, resta a causa eficiente, única compreendida por Verney, por ser aquela que realmente significa algo que executa uma mudança. É por meio dela que algo que não existia passa a existir, exprimindo-se assim a sequência causa/efeito que agora se analisa.

Verney dedica, porém, um último capítulo à causa final e exemplar. Ainda que a recuse como causa propriamente dita, não deixa de salientar que existe apenas uma causa final, que é Deus. Pois pode uma criatura agir tendo em conta um determinado fim, mas é apenas em Deus que ela encontra a sua derradeira finalidade e é apenas nele que encontra a tranquilidade última. Neste sentido, parece, pois, inútil debruçar-se sobre algo ou que não é causa, ou que redundava sempre numa única e extrema finalidade.

A síntese de Verney conclui, então, que, se a causa é aquilo pelo qual se realiza uma mudança – sendo que o modo como essa realização se concretiza é totalmente vedado ao conhecimento humano –, a única causa aristotélica que faz sentido ter em conta é aquela que explica o que produz essa mesma mudança, mas não o modo como essa mudança é ela própria realizada nem a finalidade para que se realiza.

²⁷² Idem *ibidem*, p. 340.

Não devemos ter o espírito tão inquieto que sempre amemos a novidade, nem tão tímidos que só estimemos o antigo; porque a verdade não cresce com os anos, nem a fazem decrepita muitos seculos: a sentença mais seguida, que corre pelo mundo, foi algum dia tão nova, que nunca se tinha ouvido; e será tão velha algum dia, que conte milhões de anos; e não he hoje mais verdadeira do que foi, e será nesses tempos. Não deve a verdade envergonhar-se de aparecer no mundo por ser nova, nem o erro he razão que apareça confiado na autoridade das suas cans.

*Teodoro de Almeida*²⁷³

Os filósofos naturais já não esperavam que a natureza revelasse os seus princípios a observadores casuais. Em vez disso, a Mãe Natureza era encarada como um adversário tortuoso, cujos segredos tinham de ser arrancados através da construção engenhosa de circunstâncias artificiais.

*Steven Weinberg*²⁷⁴

3. A FÍSICA E O TRIUNFO DO MÉTODO EXPERIMENTAL

De todas as matérias que já abordámos, a física será aquela em que, numa primeira análise desprevenida, se poderá encontrar facilmente o motivo de repúdio em relação à filosofia aristotélica, bastando para isso atender ao avanço tecnológico que se processou nos séculos que imediatamente antecederam o XVIII. Independentemente da maneira como consideramos a evolução do conhecimento científico²⁷⁵, é inegável a

²⁷³ Teodoro de Almeida, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, t. I, Lisboa, Regia Off. Typografica, 1786, pp. 12-13 do Prólogo.

²⁷⁴ Steven Weinberg, *Explicar o Mundo: A História da Ciência, da Antiguidade à Era Moderna*, Barcarena, Marcador Editora, 2015, p. 225.

²⁷⁵ A maneira como é concebida a evolução do conhecimento científico colocou em confronto duas teses fundamentais, que conheceram dois representantes célebres – Karl Popper e Thomas Kuhn. De forma sucinta, importa recordar que à perspetiva objetiva e racionalista de Popper se opõe a dimensão subjetiva e historicista de Kuhn. Em síntese, para Thomas Kuhn, a verdade científica revela-se através de processos de rutura e substituição, dependentes de fatores socioculturais e não apenas estritamente científicos. Segundo a teoria historicista, a ciência evolui mediante o estabelecimento de paradigmas científicos que,

mudança que se concretizou sobretudo a partir do século XVII e que serve de palco para a exaltação do valor da ciência (sobretudo a natural) como processo-síntese da razão e da experiência, de que encontramos eco consagrado no Iluminismo português. José Pinto Peixoto propõe três fases fundamentais para compreendermos historicamente o desenvolvimento científico e que correspondem a um período inicial de crítica, ao que se seguem os de maturidade e consolidação. Com efeito, no período do Renascimento, entre 1440 e 1540, as viagens marítimas conheceram um incremento ímpar, que motivou a descoberta de novas terras e culturas. O sentido crítico desenvolve-se na época a partir do momento em que se começam a pôr em causa algumas das bases dos sistemas cosmológicos medievais, nomeadamente a geocêntrica e geostática, em sintonia com a possibilidade de abertura e de desenvolvimento tecnológico motivados pelas expedições náuticas. A nova imagem do mundo, que se começava a delinear, ganhou forma mais definida com a colonização da América e a entrada da cultura oriental no mercado europeu, a par da defesa das teses de Copérnico, Kepler e Galileu e do método experimental de Bacon e Descartes – a nova ciência encontrou espaço de maturação e debate entre 1540 e 1650. Por fim, entre 1650 e 1700, com o trabalho de

quando postos em causa por dúvidas suficientemente válidas para os refutar, são substituídos por outros, que melhor respondem aos problemas que então surgiram e que deixaram de ter resposta no paradigma que estava em vigor. Assim, a um paradigma (um conjunto de teorias e métodos genericamente aceites pela comunidade científica) aplicável num período de ciência normal (fase em que a ciência se faz a partir de pressupostos definidos no passado e aceites como tal – paradigma) seguem-se sucessivamente os períodos de crise, ciência extraordinária e revolução científica, de que resultará um novo paradigma. Esta visão cíclica e descontínua da evolução da ciência coloca a verdade científica num plano subjetivo, porque condicionado a fatores também decorrentes do contexto. Por exemplo e em linhas muito simplistas, a teoria geocêntrica procurava explicar os fenómenos observados, é certo, mas também respondia a uma necessidade psicológica, cultural e ideológica, cuja alteração provocaria uma crise profunda na visão que o próprio homem tinha de si no mundo. Do outro lado da fronteira, Popper afirma a falácia do contexto histórico, defendendo que a verdade científica depende da razão e da maneira como o homem procura a verdade. Com efeito, a função do cientista não consiste em verificar uma determinada hipótese, mas em falsificá-la, ou seja, o critério de aferição resulta da tentativa de demonstrar que uma tese é falsa – quanto mais ela resistir à falsidade, mais verdadeira parece. Depois de uma revolução científica, a tese que perdura não rompe totalmente com a anterior, mas mantém os pressupostos que continuam a ter êxito mesmo depois de todas as mudanças. Neste sentido, o conhecimento científico é contínuo e racional, porque uma hipótese, mesmo quando substituí outra, não corta totalmente com a tradição científica anterior, ao validar os dados que permanecem inalterados. Para Popper, o progresso científico existe na medida em que a hipótese nova corrige os erros anteriores e avança num plano racional e objetivo; para Kuhn, a progressão na ciência não é propriamente aferível, porque a substituição de um paradigma por outro não corresponde necessariamente a um progresso na ciência, porque afeto a questões subjetivas e culturais que respondem a problemas assinaláveis num determinado tempo. Cf. Thomas S. Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Editora Guerra & Paz, 2009; Idem, *A Tensão Essencial*, Lisboa, Edições 70, 2009; Karl R. Popper, *Conjecturas e Refutações*, Coimbra, Almedina, 2003; Idem, *O Mito do Contexto: Em defesa da Ciência e da Racionalidade*, Lisboa, Edições 70, 2016.

Newton, a ciência moderna triunfa e consolida-se, estabelecendo-se definitivamente uma nova forma de ver e explorar o Universo²⁷⁶.

Em perspetiva também diacrónica, Edward Grant procura demonstrar o contributo indispensável da Idade Média para a construção do novo edifício que viria a ser ocupado pela ciência moderna. De forma sucinta, podemos encontrar os fundamentos da ciência nova, que tornam possível a chamada revolução científica, em três fatores, a saber: 1) as traduções árabes dos séculos XII e XIII, que trouxeram a lume todo o saber antigo acerca da natureza, onde Aristóteles encontra especial destaque; 2) a criação e proliferação das universidades, que se constituem em espaços privilegiados para o desenvolvimento do debate intelectual; 3) e o surgimento da figura do teólogo-filósofo natural que tenta explicar e compreender o mundo, levantando até algumas das questões que encontrariam resposta apenas em anos posteriores. Estes três aspetos, sem os quais não seria possível a longa tradição da filosofia natural, tornam equacionável a ideia de uma revolução científica²⁷⁷.

A aceitação de uma determinada ambiência cultural e intelectual que terá potenciado as novas ciências leva David Wootton a afirmar o que deveria ser óbvio – um homem do início do século XVII não é o mesmo que um dos meados do mesmo século (quanto mais um homem da Antiguidade). Depois da derrocada definitiva dos céus aristotélicos, com as observações galileanas de 1610, da queda da geografia ptolemaica, com a descoberta da América por Colombo em 1492, e do emergente avanço tecnológico, cumpre concluir o que parece evidente, «porque os novos cientistas da segunda metade do século XVII encontravam-se numa situação bastante diferente dos seus antecessores clássicos, árabes e medievais. Dispunham da prensa tipográfica (uma invenção do século XV cujo impacto se alargou ao século XVII), que criou novos tipos de comunidade intelectual e que transformou o acesso à informação, possuíam uma família de instrumentos (telescópios, microscópios e barómetros, todos de vidro) que funcionavam como agentes de mudança, uma nova preocupação com o teste da experiência que dera lugar ao método experimental, uma atitude nova e crítica perante a autoridade estabelecida e uma nova linguagem, uma linguagem que agora falamos e que

²⁷⁶ José Pinto Peixoto, *A Revolução Cultural e Científica dos Séculos XVII e XVIII e a Génese das Academias*, sep. de *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986, pp. 1357-1359.

²⁷⁷ Edward Grant, *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2002.

tornava muito fácil fazer surgir novos pensamentos. Apoiando-se mutuamente e interligando-se, estes diversos elementos tornaram possível a Revolução Científica»²⁷⁸.

De maneira sintética e como forma de enquadramento introdutório ao nosso capítulo, podemos afirmar desde logo que a astronomia foi o grande motor de transformação, ao interrogar o filósofo-cientista acerca dos paradigmas que aceitava como certos e forçando a mudança de visão e a sequente matematização da natureza, quando confrontado com a resposta que não mais podia ser discreta.

Ainda que o estabelecimento de balizas temporais possa ser um exercício controverso quando falamos de revolução científica (o próprio conceito de revolução é contestável), cremos ser pertinente assinalar alguns momentos de sobeja importância e que levaram à consideração de uma diferente realidade. A publicação, em 1543, da obra de Copérnico *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, com a descrição da teoria heliocêntrica, constitui-se como um marco indelével, ainda que o seu impacto possa ter sido mais evidente nos anos seguintes²⁷⁹. Poucos anos depois, em 1572, o dinamarquês Tycho Brahe descobre uma supernova, levantando o problema da incorruptibilidade da esfera celeste. Kepler, discípulo de Brahe, abalança-se em 1609, com a sua *Astronomia Nova*, numa teorização do movimento dos planetas (sobretudo de Marte), que descreveriam órbitas elípticas e não circulares, pondo em causa a ideia da perfeição dessa deslocação planetária, expressa precisamente pela imagem do círculo, que nem o próprio Galileu, com quem se correspondeu, se atreveu a desfazer. Galileu Galilei publica o resultado das suas observações através do telescópio, instrumento que transformou a astronomia, em 1610 na obra *Sidereus Nuncius*. Nesta publicação, destaca-se a descoberta das luas de Júpiter, que volta a colocar em causa a cosmologia até então aceite ao baralhar o sistema dos planetas, cujo posicionamento em círculos concêntricos não poderia continuar a ser aceite. Além disso, foi também Galileu que percebeu as manchas solares, através das suas observações, o que refutaria, a par de Tycho Brahe, a teoria da imutabilidade celeste. Deve-se ainda ao italiano uma mudança essencial para a refutação da física aristotélica naquilo que concerne ao movimento dos

²⁷⁸ David Wootton, *A Invenção da Ciência: Nova História da Revolução Científica*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017, pp. 71-72.

²⁷⁹ Aponta David Wootton que, apesar da publicação em 1543, a obra de Copérnico só teve aceitação posterior. O autor afirma que o período da invenção da nova ciência começa no ano de 1572, com a descoberta da nova estrela de Tycho Brahe, e termina com Newton, em 1704, com a publicação da *Óptica*, onde prova que a luz branca é composta e que a cor é inerente à luz e não aos objetos. *Idem, ibidem*, pp 13-14.

corpos e que abordaremos mais à frente – a lei da inércia²⁸⁰. Finalmente, nomearemos a figura de Newton, que em 1678 publica os *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* onde trata matematicamente os vários factos observados na natureza, consolidando a transformação que se vinha processando desde o século anterior. As leis de Newton têm um grande impacto na comunidade científica e são recebidas em Portugal no século XVIII com grande entusiasmo, influenciando sumamente os autores setecentistas que analisaremos²⁸¹.

A ideia de revolução científica concretiza-se, assim, num processo complexo, que apenas aflorámos, e prolongado, que motivou a refutação de uma ciência anterior, alicerçada na física e astronomia aristotélicas (posteriormente afinadas e aumentadas

²⁸⁰ Essencialmente, e ao contrário da noção aristotélica de movimento «natural» ou «violento», que suporta grandemente a sua cosmologia, a lei da inércia estabelece que um corpo é indiferente ao movimento, *i. e.*, «um corpo, entregue a si mesmo, persiste no seu *estado* de imobilidade ou de movimento todo o tempo até que algo venha modificar esse estado.» Alexandre Koyré, *Estudos Galilaicos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, p. 201. Em Aristóteles, o movimento natural de um corpo exprime a sua própria natureza, o que implicava que uma pedra caísse por ser naturalmente pesada e o fumo subisse, por ser leve. Mais ainda, a física aristotélica, ao distinguir entre movimento natural e violento, assenta «numa concepção geral da realidade física, concepção cujas peças mestras parecem ser: *a*) a crença na existência de “naturezas” bem determinadas, e *b*) a crença na existência de cosmos, isto é, a crença na existência de princípios de ordem em virtude dos quais o conjunto dos seres reais forma um todo (naturalmente) bem ordenado.

Todo, ordem cósmica: estas noções implicam que, no universo, as coisas estão (ou devem estar) distribuídas e dispostas de uma maneira bem determinada; que estar aqui ou ali não lhes é indiferente, mas que, ao invés, cada coisa possui, no universo, um lugar próprio, conforme à sua natureza. Um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar; a noção de “lugar natural” traduz esta exigência teórica da física aristotélica.» Idem, *ibidem*, pp. 22-23. Se, depois de Galileu, o movimento se assume como um estado, ao qual é indiferente qualquer corpo, a concepção aristotélica do Universo, dividido e ordenado em duas partes fundamentais (celeste e terrestre) conforme a sua natureza, perde a validade. Para a física moderna, o movimento é exterior ao próprio móvel, é-lhe acidental e em nada se reporta à natureza do próprio móvel.

²⁸¹ Rómulo de Carvalho faz uma pequena cronologia da entrada da física de Newton em Portugal, comprovando ter sido recebida depreciativamente no início do século XVIII, sendo posteriormente bem considerada, sobretudo a partir da obra de Jacob de Castro Sarmiento. Seguindo Rómulo de Carvalho, podemos resumir da seguinte forma a receção de Newton em Portugal: 1714 – António Caeiro, sj, no Colégio das Artes em Coimbra, publica o seu *Cursus Philosophicus Coninbricensis* sem referir Newton; 1746 – o reitor do mesmo colégio, José Veloso, sj, manda publicar um edital no colégio que desaconselha o ensino de «opiniões novas pouco recebidas, ou inúteis p^o. o estudo das Sciencias mayores como são as de Renato Descartes, Gacendo, Neptono, e outros»; 1734 – Publicação dos *Apontamentos* de Martinho de Mendonça, que refere Newton depreciativamente e não confere valor ao estudo da física; 1737 – Jacob de Castro Sarmiento publica a *Theorica Verdadeira das Marés*, tornando-se num grande divulgador de Newton, a par do 4.º Conde da Ericeira, Francisco Xavier Meneses, que acabou por se render às ideias de inglês; 1744 – Manuel de Azevedo Fortes na sua *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, fala de forma reservada de Newton; 1746 – publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* de Verney, que se assume como newtoniano; entrada de Newton nas escolas através dos oratorianos, onde se destaca o papel de João Baptista e a publicação da sua *Philosophia Aristotelica Restituta* em 1748; 1751-1800 – Teodoro de Almeida, discípulo de João Baptista, publica a *Recreação Filosófica*; 1754 e 1756 – vêm a lume dois *Compêndios dos Elementos de Mathematika* de Inácio de Monteiro, sj; 1772 – ano da consagração oficial do estudo de Newton nos novos Estatutos da Universidade de Coimbra. Rómulo de Carvalho, «A aceitação em Portugal da filosofia newtoniana», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 36, 1991, pp. 445-457.

pelos cálculos de Ptolemeu), em favor da nova ciência, suportada num método diferente de investigação, que implicava a observação e experimentação como forma de validação dos dados afirmados²⁸². Neste sentido, Lisa Bortolotti aponta cinco mudanças essenciais que levaram a uma nova atitude e que anunciam, por contraste com a tradição anterior, os alvares de uma nova ciência:

1. A autoridade dos filósofos naturais do passado é posta em causa com base em novas observações e novas ideias sobre o método da ciência;
2. A matemática passa a ser concebida como a linguagem da natureza, e é conferida uma estrutura explicitamente matemática às teorias da física e da astronomia;
3. Os cientistas começam a fazer uso de experiências e da observação mediada de uma forma regular e sistemática, intervindo activamente na natureza;
4. Dá-se uma certa institucionalização da investigação colaborativa, o que origina o desenvolvimento de sociedades eruditas;
5. A perspectiva na qual se enquadra a explicação da natureza (o movimento, a cosmologia, a fisiologia, etc.) deixa gradualmente de ser *organicista*, ou seja, de ver os fenómenos naturais como o resultado de intenções, para passar a ser *mecanicista*, vendo os fenómenos naturais como efeitos de interações causais entre várias partes de uma máquina de funcionamento perfeito, quer se trate do corpo humano, quer do universo todo.²⁸³

Estas motivações alteraram o panorama científico da Modernidade e influenciaram grandemente os autores do Iluminismo português. Com efeito, a vontade de conhecimento do meio envolvente pelo Homem, sobretudo a partir das expedições

²⁸² Quando considera o progresso da ciência, Steven Weinberg, vencedor do Prémio Nobel da Física, não deixa de dar o seu testemunho expressivo de cientista, que dá conta precisamente das mudanças concretas que ocorreram depois de Seiscentos e que alimentam a ideia de uma determinada descontinuidade com uma prática anterior: «Na Física e na Astronomia posteriores ao século XVII, sinto-me em casa. Reconheço algo muito semelhante à ciência do meu tempo: a busca de leis impessoais matematicamente expressas que permitem previsões precisas de uma grande variedade de fenómenos, leis validadas pela comparação destas previsões com a observação e a experiência. Existiu uma revolução científica.» Steven Weinberg, *op. cit.*, p. 168.

²⁸³ Lisa Bortolotti, *Introdução à Filosofia da Ciência*, trad. Jorge Beleza, coord. da coleção de Aires Almeida, Lisboa, Gradiva, 2013, p. 64. Como resume também George Gusdorf, pondo em evidência as diferentes perspectivas epistemológicas que se confrontavam: «l'intelligibilité mécaniste, sans renoncer tout à fait aux hypothèses, aux essais de reconstitution du réel, devra reconnaître leur caractère gratuit et aventureux. La recherche des lois, des liaisons nécessaires et mathématiquement déterminables entre les phénomènes, présente plus d'intérêt que la recherche des causes transcendentes. La coordination des aspects du monde est à la portée du savoir humain; elle peut être exploitée dans l'intérêt du bien commun. Tel est le but de la méthode expérimentale, qui s'efforce de retrouver des relations constantes et vérifiables entre des faits dûment établis. Ce changement de la perspective épistémologique dont l'intérêt se reporte de l'essence à l'existence et de la causalité à la légalité est une première affirmation du positivisme, dont on peut percevoir, à travers tout le XVII^e siècle, des traces nettes sur le chemin qui conduit de Messenne à Newton et à Locke, avant que ce point de vue ne triomphe au XVIII^e siècle.» George Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, t. 1, Paris, Payot, 1969, p. 151.

náuticas e da mudança de mentalidades operada pelo Humanismo renascentista e consequentes descobertas astronómicas, deu origem a uma nova mundividência e a um novo paradigma de física. O primado da observação resulta da procura de um saber que apenas a experiência, enquanto suporte probatório, pode transmitir. O primeiro espanto que terá dado origem à filosofia na Antiguidade traduz-se em sede de conhecimento científico comprovado empiricamente, depois da revolução científica.

3.1. O MÉTODO EXPERIMENTAL E A CRÍTICA AO ESPÍRITO DE SISTEMA

A definição de um método próprio para o estudo da física assumiu contornos vinculados e fundamentais para a discussão do tema e consequente refutação da tradição aristotélica. Geneticamente ligado à evolução da ciência e do próprio homem, o método experimental surge como baluarte do progresso científico e como ferramenta certificadora desse mesmo avanço. Sem a sua aplicação, os doutos permaneceriam apenas no plano do especulativo e por isso prescindível.

Pensando na ciência como um caminho progressivo, salienta-se de forma evidente o período renascentista e os alvares da revolução científica como um dos mais marcantes para a compreensão do método experimental, consolidado na literatura setecentista, e que representa o culminar de uma mudança de consciência que se foi operando, como já tivemos oportunidade de aflorar na introdução deste capítulo²⁸⁴. Com

²⁸⁴ É diversa a literatura sobre as origens e desenvolvimento da ciência e, por isso, remetemos para a leitura de algumas obras de referência para este estudo: John Hedley Brooke, *Ciência e Religião: Algumas Perspectivas Históricas*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2003; Herbert Butterfield, *As Origens da Ciência Moderna*, Lisboa, Edições 70, 1992; Edward Grant, *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2002; George Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, 2 t., Paris, Payot, 1969; Thomas L. Hankins, *Ciência e Iluminismo*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2002; David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2007; Steven Weinberg, *Explicar o Mundo: A História da Ciência, da Antiguidade à Era Moderna*, Barcarena, Marcador Editora, 2015; Richard S. Westfall, *A Construção da Ciência Moderna: Mecanismos e Mecânica*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2003; David Wootton, *A Invenção da Ciência: Nova História da Revolução Científica*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017. Merecem referência diferenciada as obras coletivas *The Cambridge History of Science* (7 vols., David C. Lindberg, Ronald L. Numbers (eds. gerais), Cambridge, Cambridge, University Press, 2003-) e *A Companion to History of Science* (Bernard Lightman (ed.), Chichester, Wiley Blackwell, 2016).

efeito, a base da crítica ao método escolástico que o Humanismo patenteou nas academias concretizava-se genericamente em três pontos destacados, a saber: o questionamento de uma ciência de raiz sobretudo aristotélica, que se foi tornando cada vez mais obsoleta com a implementação da matemática como língua de tradução das leis naturais e o conseqüente desenvolvimento do mecanicismo²⁸⁵; a crítica ao saber puramente livresco, que se preconizava nos célebres exercícios das *disputationes* e na prática comentarista das escolas, em favor do experimental; e, finalmente, a reprovação do argumento da autoridade como prova de verdade. O professor que lia, o *lente*, teria de dar lugar ao professor *experimentado*, aquele que não se fixava simplesmente nos livros e numa tradição que se tornava cada vez mais insuficiente, mas que justificava os seus conhecimentos com argumentos comprovados pela prática²⁸⁶.

²⁸⁵ O mecanicismo é entendido como uma «filosofia da natureza segundo a qual o universo e qualquer fenómeno que nele se produza podem e devem explicar-se de acordo com as leis dos movimentos naturais.» De maneira diferente, a física de cariz qualitativo procura explicar a coisa em si, não tanto os fenómenos, e tendo em conta as suas qualidades. Para um escolástico, um corpo era quente porque tinha uma qualidade que o permitia ser quente; para um moderno, o corpo era quente porque a quantidade de temperatura era nele maior que no exterior. Com efeito, salienta Joseph Beaudé que «o termo “mecanismo” só pode, por conseguinte, empregar-se genericamente para designar diversos mecanicismos no que eles têm em comum, a vontade de explicar fenómenos da natureza exclusivamente por leis dos movimentos da matéria que é sem alma e sem vida. Ele abarca doutrinas diferentes, mas que concordam todas em libertar a explicação do mundo das físicas animistas, qualitativas e finalistas.» Joseph Beaudé, «O mecanicismo», in Ferdinand Alquié *et alii*, *Galileu, Descartes e o Mecanismo*, 2.^a ed., Lisboa, Gradiva, 1987, p. 60.

²⁸⁶ Não queremos com isto dizer que o Renascimento significou uma rutura total com a Idade Média, para nos atermos apenas ao período imediatamente precedente, mas concordamos com Grant quando aponta que a revolução científica é devedora daquela tradição medieval. Segundo o autor, mais do que as novas descobertas, foi o surgimento de uma ambiência propícia que deu origem à *explosão* do conhecimento do mundo que se verificou na altura. No livro *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, Grant orienta a sua pesquisa no sentido de encontrar as condições que levaram o homem a progredir de tal forma, que possibilitaram o surgimento de uma nova ciência e, pela conseqüência que daí adveio, de uma nova mundividência consolidada numa imprescindível mudança de mentalidade. Lembra o autor que «As três condições prévias acabadas de examinar – as traduções, as universidades e os teólogos-filósofos naturais – lançaram os alicerces para o emergir da ciência moderna porque proporcionaram um ambiente que era propício ao estudo da ciência. Se não tivessem surgido as traduções da ciência e da filosofia natural greco-árabe nos séculos XII e XIII, e se os Europeus tivessem sido obrigados a elevar o seu discurso intelectual sem assistência externa, é inconcebível que pudesse ter ocorrido uma revolução científica no século XVII. Nem uma revolução poderia ter vindo a suceder sem a prolongada existência do currículo de ciência e filosofia natural da universidade medieval. Muitos dos principais problemas que foram encarados, e frequentemente resolvidos, nos séculos XVI e XVII, tinham sido herdados da Idade Média. Sem esses problemas, e sem a longa tradição de filosofia natural nas universidades medievais, pouco teria havido para discutir no século XVII. E sem o apoio dos teólogos e da Igreja, as universidades medievais teriam sido incapazes de instituir o currículo de ciência, lógica e filosofia natural que deu início ao longo e ininterrupto envolvimento da Europa Ocidental com o pensamento e os problemas científicos.» Edward Grant, *op. cit.*, pp. 205-206. Neste sentido, a nomenclatura aristotélica, expressa em conceitos como «elemento», «matéria», «forma», *e.g.*, é apontada como um aspeto fundamental para o desenvolvimento de uma linguagem científica que, apesar de ter sofrido alterações, certamente, tornou, porém, traduzível essa ciência nova que se revelava.

Nesta ordem de ideias, também os Descobrimientos portugueses deram, em certa medida, um importante contributo para esta emergente consciência científica. Mais do que um método organizado e sistematizado, as expedições náuticas permitiram desenvolver um sentido de experiencialismo próprio que provinha desde logo da vivência das gentes de mar durante as navegações. O avanço da técnica de marear, que alavancava, *e.g.*, o aperfeiçoamento de instrumentos de orientação e medição cada vez mais precisos, bem como o desenho de uma nova cartografia mundial, certificada pela observação direta dos territórios, surge necessariamente de uma experiência que destrona o saber puramente académico e teórico, sempre que se provava não corresponder este último à realidade verificada pelos navegadores. As revelações procedentes deste período permitiram corrigir as conceções antigas de matriz ptolemaica, o que ajudou a inflamar mais a discussão acerca da validade das autoridades que alicerçavam os debates escolásticos²⁸⁷.

A ciência moderna viria, pois, a ser devedora de um legado histórico pleno de disputas que extravasaram as portas da academia e que questionaram a condição do homem e o colocaram no cerne do problema. Com a mudança de mentalidades que proporcionou (e foi também ela própria proporcionada) pela chamada revolução científica de Seiscentos, o método experimental, que encontraria no empirismo lockiano uma das fontes inspiradoras²⁸⁸, estabelece-se no século XVIII e reflete-se também em diversas obras de autores portugueses.

²⁸⁷ Silva Dias escreveu precisamente sobre o contributo dos portugueses para a revolução científica. A influência desse contributo para a emergência do novo saber científico, que ia proliferando nas academias europeias, não é facilmente mensurável. Há certamente uma relação entre as novas descobertas dos portugueses e uma nova consciência do homem que levou a uma mudança intelectual, ainda que essa mesma relação deva ser equacionada e devidamente enquadrada em outros fatores que se iam processando pela Europa. Sintetiza Silva Dias que «A essência da nova óptica intelectual pode resumir-se nesta série de primazias: investigação de causalidade física em vez de investigação de causas metafísicas, observação em vez de disputa, estudo do fenómeno em vez de estudo da coisa em si, juízo de relação em vez de juízo de ser ou substância. Ora, a energia espiritual subjacente a tais preferências parece-nos indissociável da seiva que brotava da própria acção de portugueses e espanhóis para lá da orla marítima e terrestre do movimento do “universo” tradicional. Entravam nessa seiva ingredientes fundamentais da “inteligência científica revolucionária”: a descrença da ciência livresca e da epistemologia escolástica, o gosto de observar e experimentar, a correlação da teoria e da prática, a confiança no poder da vontade humana e da razão crítica.

A Expansão tinha feito vir ao de cima, no espírito dos portugueses cultos, uma dúvida, ao mesmo tempo medrosa e veemente, sobre a validade dos processos de investigação e dos critérios de certeza legados pelo saber de tantos séculos. E a dúvida, pelo traumatismo que a sucessão dos acontecimentos produziu nas almas, estimulou entre os intelectuais a atitude crítica e documentou melhor, aos seus olhos, o valor do método positivo e da ideia de progresso.» J. S. Silva Dias, *Os Descobrimientos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 115.

²⁸⁸ Recorda Nicola Abbagnano a confiança extrema na razão e na decisão de o homem se usar dela, como mote do próprio Iluminismo – razão essa limitada pela experiência humana: «O exercício autónomo e

Pela expressividade evidente, que coloca em destaque o conceito de *filosofia experimental* com carga positiva, por oposição a qualquer outra, importa citar algumas palavras da dedicatória da *Theorica Verdadeira das Mares*, onde Jacob de Castro Sarmiento apresenta as suas motivações e coloca em relevo a figura do filósofo de Estagira como um dos principais obstáculos para a entrada em Portugal da filosofia newtoniana. Na verdade, assinala o autor:

A sua [entenda-se de Newton] Philosophia Experimental, e demonstrativa, armada de verdade, e força Geometrica, tem entrado, Senhor, por toda a Europa, menos Portugal, e Espanha, sem encontrar a menor resistência; e como a preocupam, com que os nossos Portuguezes retém geralmente as Ideas de *Arestoteles*, e alguns as de *Des Cartes*, sam hu gravissimo impedimento para se difundir esta grande Luz nesse Reyno, levado da gloria dessa Naçam, e Patria minha, e do natural impulso, com que V. E. ama a Mathematica, escrevi este Commento a preposito, pelo Methodo mais claro, e evidente, para que chegasse a todos huma Idea deste Philosopho Illustre [...].²⁸⁹

Com um discurso dicotómico característico do Iluminismo, onde trevas e luzes se digladiam, Jacob de Castro Sarmiento opõe a verdade de uma filosofia assente em princípios verificáveis pela experiência à de Aristóteles (e Descartes), que, ao serem a antítese de Newton, representam o obscurantismo que alegadamente grassava na intelectualidade portuguesa, representando, por acréscimo, um dos motivos da ruína nacional.

Todavia, é com Verney que a crítica a Aristóteles e aos seus intérpretes, posicionados nos antípodas da clareza que só do método experimental pode resultar, assume contornos marcados que ilustram mais esta questão. Na décima carta do

soberano da razão é decerto o próprio lema do Iluminismo. Mas que razão? A razão cartesiana como força única, infalível e onipotente sofrera, por obra de Locke, uma transformação do seu âmbito que a reconduzira aos limites do homem. Em virtude de tal transformação, a razão não pode desvincular-se da experiência, uma vez que é a força directiva e organizadora da experiência mesma. Por isso, não estende os seus poderes para além dos limites da experiência, fora dos quais apenas subsistem problemas insolúveis ou fictícios.

O Iluminismo faz sua esta lição de modéstia e polemiza contra o dogmatismo da razão cartesiana. Um dos aspectos desta polémica é a condenação do “sistema” ou do “espírito de sistema”, isto é, das tentativas da razão para traçar planos gerais do universo a que os fenómenos observados se ajustem de qualquer forma. [...] O Iluminismo é, pois, caracterizado, em primeiro lugar, pela rigorosa autolimitação da razão nos limites da experiência. Em segundo lugar, é caracterizado pela possibilidade, que se atribui à razão, de investigar todo o aspecto ou domínio que se contenha dentro de tais limites.» Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. 7, 4.^a ed., Lisboa, Editorial Presença, 2000, pp. 7-8.

²⁸⁹ Jacob de Castro Sarmiento, *Theorica Verdadeira das Mares, conforme à Philosophia do Incomparavel Cavalheiro Isaac Newton*, Londres, [s.n.], 1737, p. VIII.

Verdadeiro Método de Estudar, dedicada à física, o autor demonstra expressivamente como os aristotélicos e os modernos padecem de uma irremediável rutura, de tal forma que são totalmente incompatíveis quanto ao método que cada um deles opta por adotar:

Nem vale o dizerem que alguns [peripatéticos] mais modernos recebem as experiências. Isto são arengas; porque, neste particular, não há meio. Quem recebe as experiências, e, em virtude delas, quer discorrer, deve renunciar o perípato; quem abraça o perípato deve renunciar as experiências: são coisas totalmente opostas, que uma destrói a outra.²⁹⁰

Tendo como ponto de partida esta clivagem assente no valor da experiência, Verney desenvolve no primeiro livro do *De Re Physica* um tratamento a ser aplicado aos peripatéticos para os curar da sua maleita filosófica que os impossibilitava de alcançar a verdade, sobretudo depois da influência de Galileu e Newton. Em três passos fundamentais, o autor enumera uma espécie de terapia, empregando uma linguagem próxima da medicinal, como se descrevesse efetivamente uma doença que teria de ser expurgada como condição primeira para o estudo da física. Assim, antes de mais, era necessário mostrar aos peripatéticos que a filosofia não estava circunscrita aos textos de Aristóteles e que o seu sistema não era inabalável, sendo que, uma vez exposta esta verdade, redundaria numa conclusão necessária: o legado de Aristóteles era inútil, não só porque os seus intérpretes o tinham impregnado de ilações que se afastavam da matriz grega, mas sobretudo porque se tinha tornado inconciliável com as recentes descobertas dos modernos. O segundo momento de cura consistiria numa depuração da linguagem e dos conceitos confusos, mediante a exposição de hipóteses como as dos cartesianos ou gassendistas, para que gradualmente se fosse clarificando as noções fundamentais ao estudo da física. Por último, importava declinar um dos argumentos fortes dos peripatéticos, que tinha como fundamento a doutrina da Igreja relativamente à ligação entre as formas substanciais e acidentais e os dogmas da Eucaristia e da Graça. Este último ponto não deixa de ser fulcral para Verney e outros autores coevos, uma vez que gerou uma acesa discussão entre antigos e modernos no que respeita essencialmente aos acidentes eucarísticos, tema que debateremos mais à frente neste capítulo²⁹¹.

²⁹⁰ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, *op. cit.*, p. 391.

²⁹¹ Apesar de longos, temos como fundamental transcrever os passos de Verney que correspondem à doença peripatética, uma vez que são bastante ilustrativos e expressam também um determinado tipo de linguagem que caracteriza o Iluminismo e que se situa mais uma vez entre o jogo de sombras claro/escuro, moderno/peripatético, agora ilustrado também no par doente/são: «1. Peripatetici

Defensor do primado da experiência como prova de validade no estudo da física, Verney aconselha, logo no segundo livro do *De Re Physica*, o uso de regras, algumas delas metodológicas, que conduzem ao conhecimento possível das coisas naturais. Essencial e resumidamente, nada do que extravasa os limites da experimentação deve

existimabant, Aristotelis lucubrationibus & ingenii, & Philosophiae spatia circumscribi: adeo ut in nulla Philosophiae parte aliquid excogitari posset, quod Stagiritae philosopho non fuerit plane perceptum. Oportuit ergo hujusmodi homines blandis sed idoneis remediis ex tam pestilenti morbo ad sanitatem revocare, aliquid & tempori, & praejudicatis sentiis largiendo. Quapropter quaedam ex Aristotele in singulis partibus desumere Recentioribus philosophis necesse fuit, ut probarent Peripateticis, sibi jam non cum Aristotele esse negotium, sed cum malis Stagiritae interpretibus: posseque Aristotelem recentiorum hypothesibus haud oborto colo conciliari. 2. Peripatetici vocibus, ac notionibus generalibus, & hypothesibus mere possibilibus, nulla ratione physica confirmatis, adsueti, nihil tam abstrusum & involutum in Physica reputabant, quod non ex illis notionibus, idque facili negotio, se explicare posse sibi persuaderent. Oportuit ergo iis Cartesianorum, & Gassendianorum hypothesibus *de principii rerum*, comptiores illas quidem, verumtamen libere confictas, opponere, quibus abstrusissima quaeque naturae phaenomena & facile, & perspicue, ut sibi videbantur, explanabant: quo facilius Peripateticis humanioribus palpum obtruderent, & inlecebris novitatis ducerent quo vellent: severioribus vero, ob similitudinem philosophandi, non adeo displicerent. 3. Peripatetici sibi persuadebant, systema *formarum substantialium*, & *accidentalium* cum doctrina divinitus tradita, praesentim de Eucharistia, & Gratia, adeo esse conjunctum, ut alterum ab altero separari nullo modo posset. Quod tam penitus illis erat infixum, ut contrariam sententiam non modo falsitatis & erroris, sed etiam heterodoxiae accusare nec doctissimi quique dubitarent. Oportuit ergo iis religionem istam adimere: eosque metu omni, pio illo quidem, inopportuno tamen, liberare: atque ex historia ecclesiae, ex ratione naturae perspicuum facere, dogmata illa Catholica nihil cum systematibus Philosophorum habere commune: tamque firma remanere, admissio systemate Peripatetico, quam systemate Recentiorum: quorum systematum neutrum ab Ecclesia pro dogmate fidei propositum fuit.» [1. Os peripatéticos consideravam que os espaços da Filosofia estavam circunscritos às lucubrações e engenho de Aristóteles: a ponto de em nenhuma parte da Filosofia poder algo ser pensado que não tivesse sido inteiramente conhecido pelo filósofo de Estagira. Assim, foi preciso trazer os homens de tão pestilenta doença e de volta à sanidade com uns remédios brandos, mas hábeis, concedendo um pouco ao tempo e às ideias preconcebidas. Por isso, foi necessário que os filósofos modernos escolhessem alguma coisa em cada parte de Aristóteles, para provarem aos peripatéticos que o seu assunto já não era com Aristóteles, mas com os maus intérpretes do Estagirita, e que, com o passar dos anos, não se podia conciliar Aristóteles com as hipóteses dos modernos. 2. Os peripatéticos, habituados às palavras e noções gerais, e às hipóteses meramente possíveis, firmadas sem qualquer prova física, nada examinavam de tão confuso e obscuro na Física, que não a partir daquelas noções, e convenceram-se de que isto podia interpretar-se com facilidade. Era necessário, então, pôr-lhes diante dos olhos as hipóteses dos cartesianos e gassendistas acerca dos princípios das coisas, hipóteses essas certamente mais elaboradas, mas criadas livremente, com as quais explicavam os mais obscuros fenômenos da natureza fácil e perspicuamente, como se lhes manifestavam; para que mais facilmente impusessem aos peripatéticos mais distintos uma carícia, e os conduzissem como quisessem pela sedução da novidade: na verdade não desagradariam aos mais severos diante de semelhante forma de filosofar. 3. Os peripatéticos acreditavam que o sistema das formas substanciais e acidentais estava a tal ponto unido à doutrina transmitida por Deus, especialmente no que respeita à Eucaristia e à Graça, que um não podia separar-se de nenhum modo da outra. Isto estava-lhes tão profundamente enraizado, que nem os mais doutos hesitaram em acusar uma sentença contrária não só de falsidade ou erro, mas também de heterodoxia. Era necessário arrancar-lhes esta religião; libertá-los de todo o medo, devoto e inoportuno; e até tornar manifesto que, a partir da história da Igreja e da consideração da natureza, aqueles dogmas católicos nada têm em comum com os sistemas dos filósofos: tanto permanecem certos com a admissão do sistema peripatético, como com o sistema dos modernos – foi determinado pela Igreja um sistema alheio àqueles como dogma dos fiéis.] Idem, *De Re Physica, op. cit.*, t. 1, pp. 72-74.

ser aceite como verdadeiro. Tendo em mente esta premissa, as cinco regras apresentadas pelo Barbadinho são facilmente enquadráveis²⁹²:

I Regra: «Não devem ser admitidas mais causas das coisas naturais, do que as que sejam verdadeiras, e bastem para explicar os fenómenos»²⁹³. Pelo exposto, tudo o que ultrapassa a explicação empírica dos fenómenos deve ser recusado. Desenvolvendo a ideia, Verney apresenta como mau exemplo o caso dos escolásticos, quando afirmam que a água na seringa sobe por horror ao vácuo. Mais uma vez, a sua falha reside numa afirmação que não pode ser comprovada por experimentação.

II Regra: «As causas dos efeitos naturais do mesmo género são sempre as mesmas»²⁹⁴. Assente no princípio de analogia, Verney reforça que os efeitos do mesmo tipo têm as mesmas causas, ilustrando que, *e.g.*, a causa da gravidade dos corpos na Ásia, África e Ásia é a mesma que na Europa. Assim, quando o resultado de uma experiência é sempre o mesmo, deve assumir-se que, para situações idênticas, as causas serão igualmente idênticas. Esta regra, que se nos afigura como óbvia, reforça a noção de que pela observação reiterada de alguns fenómenos, que descrevem um determinado padrão, se pode tirar uma conclusão que tem aplicabilidade prática em todos os casos

²⁹² Verney recorda que Newton estipulou três regras para o estudo da filosofia natural, quando são efetivamente quatro. Esta diferença poderá estar relacionada com o facto de o próprio Newton ter alterado a primeira edição dos *Principia*, o que poderá sugerir que Verney não teria tido acesso à última edição da obra. Ora, a edição de 1713, corrigida e aumentada pelo próprio físico inglês continha apenas três regras (a de 1687 não tinha a mesma ordenação), sendo que na edição de 1726 figuram já quatro regras. No entanto, se tivermos em conta que o Barbadinho recomenda já no *Verdadeiro Método de Estudar* aquela edição «com os comentários de Jacquier e Le Sueur», que corresponde precisamente a uma quarta, de 1740, é estranho referir-se apenas a três das quatro regras descritas por Newton. Com efeito, as três primeiras regras enunciadas no *De Re Physica* são praticamente transcritas a partir do livro III dos *Principia*, como o Barbadinho identifica em nota de rodapé. A quarta regra já se afasta um pouco das intenções impressas pelos autores: Verney acentua a autoridade de físicos abalizados, enquanto Newton se refere ao valor da indução – «*Em filosofia experimental, as proposições extraídas dos fenómenos por indução devem ser consideradas exactamente ou muito aproximadamente verdadeiras não obstante quaisquer hipóteses em contrário, até que outros fenómenos tornem estas proposições ou mais exactas ou passíveis de excepções.*» Isaac Newton, *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, 2.^a ed., trad. e notas de comentário de J. Resina Rodrigues, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 648-651. Verney procura escrever um manual de física e, talvez por isso, a recomendação de autores de referência seja mais premente do que no caso de Newton, que escreve um tratado e não uma obra pedagógica. Por outro lado, poderemos ver neste ponto a afirmação, por parte de Verney, dos autores modernos (entre eles o próprio Newton) em detrimento dos que os antecederam e foram por eles derrubados. Seja qual for o motivo desta alteração, não deixa de ser um apontamento que causa alguma estranheza, assumindo que Verney conhecia a edição que recomendara anos antes.

²⁹³ «*Causae rerum naturalium non plures admitti debent, quam quae & verae sint, & phaenomenis explicandis sufficient.*» Idem, *ibidem*, p. 205.

²⁹⁴ «*Effectuum naturalium ejusdem generis eadem omnino sunt causae.*» Idem, *ibidem*, p. 206.

semelhantes, assumindo um carácter universal e recusando o ceticismo extremo que Verney critica nas suas obras. Para o autor, há uma diferença entre a necessidade de manter a mente aberta e livre de preconceitos para a escrutínio da verdade científica e a dúvida levada a um limite em que nada é aceite como verdadeiro. A primeira é útil e a base da investigação científica; a atitude cética levada ao extremo em nada contribui para o progresso do conhecimento.

III Regra – «As propriedades dos corpos que não podem ser aumentadas, nem diminuídas, e que convêm a todos os corpos, nos quais é possível fazer experiências, devem ser tidas como qualidades de todos os corpos»²⁹⁵. Nesta regra, Verney distingue as propriedades primárias e universais de todos os corpos, a saber extensão, resistência, mobilidade e inércia, pois são o que distingue aquilo que é corpo do que não é; de propriedades como a porosidade ou a gravidade, que são secundárias, na medida em que podem ser adicionadas ou subtraídas de um corpo.

IV Regra – «Devem ser tidas como verdadeiras aquelas coisas que são conhecidas pelos mais sérios e experimentados físicos, que têm toda a aprovação, coisas essas repetidas frequentissimamente, ou estabelecidas pela observação ou recta experiência»²⁹⁶. Esta regra, que aparentemente constitui um contrassenso relativamente ao argumento da autoridade, não deixa de estar em conformidade com o método defendido por Verney. Com efeito, não está em causa a recusa de uma ideia pelo simples motivo de não ter sido adquirida empiricamente por cada um daqueles que se dedicam ao estudo da física, mas a aceitação acrítica de uma tese que não encontra referente na experiência nem pode ser por ela validada. É manifesto que o argumento é subjetivo, mas para Verney o que importa é que é legítima a aceitação de ideias de autores cujo método sabemos ser regido pela prova e observação. Newton surge, neste contexto, como um dos exemplos a seguir.

²⁹⁵ «*Proprietates corporum, quae nec augeri, nec minui possunt, & quae corporibus omnibus conveniunt, in quibus tentamenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universonum habendae sunt.*» Idem, *ibidem*, p. 207.

²⁹⁶ «*Quae a gravissimis quibusque, & experimentissimis Physicis, qui omnium plausum habent, vel observatione, vel periclitatione recte instituta, & saepissime repetita, cognita sunt, pro veri haberi debent.*» Idem, *ibidem*, p. 208.

V Regra – «Não é lícito argumentar-se a partir das ideias abstratas dos metafísicos e matemáticos para a introdução de assuntos físicos: é lícito para a sua explicação»²⁹⁷. A última regra encerra este périplo metodológico colocando a tónica na experiência, ao afirmar fundamentalmente que o físico apenas consegue julgar sobre as coisas insensíveis a partir das sensíveis. As ideias abstratas dos metafísicos ou matemáticos não podem constituir-se como ponto de partida para a explicação das ideias físicas, mas o oposto, que implica uma experiência sensorial primitiva, é que atribui o conteúdo para a abstração possível no âmbito daquelas disciplinas. É por isso que as ideias metafísicas podem explicar as físicas, através do processo racional de interpretação e organização dos dados empíricos, mas não as podem demonstrar.

O método científico que Verney defende resume-se na recusa de tudo aquilo que se sobreponha à experiência e à clareza de demonstração que devem acompanhar semelhante prática para a aquisição de conhecimento. A leitura da natureza deve ser regulada pela observação dos seus fenómenos e não por teses defendidas nas salas de aulas e que a experiência provou não serem verdadeiras. Com efeito, antes de trazer a lume o *De Re Physica*, Verney já tinha definido claramente o seu programa contra a defesa acérrima de um qualquer sistema pré-concebido:

Nós não temos conhecimento imediato das naturezas; unicamente temos dois meios para o conseguir: observar as propriedades e ver se, mediante alguma resolução, podemos chegar a conhecer os princípios de que se compõe esta ou aquela entidade física. Este deve ser o primeiro emprego do Físico: observar e discorrer. Não devemos querer que a natureza se componha segundo as nossas ideias; mas devemos acomodar as nossas ideias aos efeitos que observamos na natureza.²⁹⁸

A grande falácia dos peripatéticos consiste em divulgarem o que não é observável e aterem-se a discussões metafísicas acerca de conceitos como matéria, forma ou privação, que ficam assim desprovidos de significado por não terem um referente verificável que lhes possa dar suporte. A título ilustrativo, transcrevemos uma frase expressiva do autor no *Verdadeiro Método de Estudar*, onde a imagem do peripatético surge depreciativamente caracterizada: «Tanto sabe um puro peripatético

²⁹⁷ «*Ex ideis abstractis Metaphysicorum, & Mathematicorum ad res Physicas de novo inducendas argumentari non licet: ad res Physicas explicandas licet.*» Idem, *ibidem*, p. 209.

²⁹⁸ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, *op. cit.*, p. 390.

dos efeitos naturais quanto sabe um cego de cores: ambos falam do que não viram, um porque não tem olhos, o outro porque os não quer ter.»²⁹⁹ Este retrato do filósofo como pessoa que padece de um mal físico é transposto de forma sistemática e desenvolvida nas páginas do *De Re Physica*. Mais gravosa do que a ignorância é a escolha consciente de um caminho cujo destino só pode apartar do verdadeiro conhecimento³⁰⁰.

Inserido nesta corrente que vê no método experimental a única forma de adquirir conhecimento científico, surge Teodoro de Almeida que, logo no prólogo da sua *Recreação Filosófica*, se contextualiza e determina. O valor primordial da ciência é o da verdade e nada pode ser aceite em seu prejuízo: «Não me hei de cingir a alguma escola, nem hei de seguir cegamente a Author algum determinado; mas o que sinceramente entender que mais se chega á verdade.»³⁰¹ Teodoro de Almeida encerra nas páginas introdutórias uma crítica ainda velada à escolástica e à aduzida intransigência na defesa da sua doutrina. É certo que o autor recusa ao longo das suas páginas qualquer sistema, seja ele de base aristotélica ou não, tendo como fito único a procura da verdade pela verdade. No entanto, pela leitura do texto e pela organização dialógica da obra, em que um dos intervenientes representa a filosofia antiga e o outro a moderna, torna-se clara a intenção do autor, expressa neste introito na eleição de um alvo principal para as suas críticas.

Como o seu antecessor João Baptista, Teodoro de Almeida assume-se antes de mais como antiescolástico, sendo o carácter antiaristotélico proveniente por um lado da interpretação deturpada dos textos antigos e por outro do facto de, sobretudo no que à física diz respeito, a filosofia do Estagirita ter sido ultrapassada pelas evidências que o exame direto da natureza, metodologicamente organizado, proporcionou. Assim se entende que o discípulo tenha para com o mestre oratoriano uma reverência que leva a nomeá-lo como uma das causas da queda da escolástica em Portugal. Interessa-nos este aspeto, na medida em o argumento é construído para derrubar o valor da autoridade, que se assume como um dos obstáculos a ultrapassar pelo experimentalismo setecentista. Diz o autor:

²⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 180.

³⁰⁰ Para Verney, o caminho é claro: «Este é o sistema moderno: não ter sistema; e só assim é que se tem descoberto alguma verdade. Livre de paixão, cada filósofo propõe as suas razões sobre as coisas que observa: as que são claras e certas, abraçam-se; as duvidosas, ou se rejeitam, ou se recebem no grau de conjecturas, enquanto não aparecem outras melhores; e assim é que se forma o corpo da doutrina.» Idem, *ibidem*, p. 399.

³⁰¹ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, p. 9 do Prólogo.

Seguirão-se os Portuguezes, que tambem a abraçarão [a filosofia peripatética], sendo o primeiro que lhes fez abrir os olhos o P. João Baptista do Oratorio, homem grande na verdade, e a quem os estudos de Portugal devem em grande parte os augmentos que hoje tem. Depois de ensinar publicamente a Filosofia Moderna, no meio da Corte cercado de innumeravel multidão de contrarios, a quem parecia coisa nova, e inaudita a ruina da Peripatetica, por esse tempo já quasi desterrada do restante Mundo, sahio á luz com huns livros intitulados *Filosofia de Aristoteles restituida, e illustrada com experimentos*, nos quaes mostra com solidos fundamentos, que a doutrina de Aristoteles, não só lhe era alheia, mas nos pontos principaes totalmente contraria ao seu systema exposto pelos mais célebres Commentadores que elle teve, que são Santo Thomáz, B. Alberto Magno, Scoto, e Averroes: tirado o fundamento da Authoridade deste Filosofo, a que se encostava a doutrina Peripatetica, vendo-se sem outro arrimo de razão, sem experiencia, começou a cahir por terra, e arruinar-se cada vez mais.³⁰²

Pelo exposto, o contributo de João Baptista, que Teodoro aproveita para mostrar, não foi apenas o de clarificar Aristóteles, mas o de lhe retirar a força probatória que manteve ao longo de séculos. Uma vez demonstrado, através da experiência, que Aristóteles errara e que os seus comentadores o deturparam, o argumento da sua autoridade cai completamente por terra. Para este oratoriano, o que está em causa não é o sistema dos antigos ou dos modernos, mas simplesmente a verdade científica, comprovada por aquilo que «vemos com os nossos olhos», como descreveu na definição de física. Teodoro critica qualquer filósofo que escolha uma doutrina e a siga irrefletidamente, numa disputa em que os argumentos acabem por se bater simplesmente no plano das palavras.

Apesar de a personagem de Teodósio representar os modernos, é também pelas falas de Sílvio que o autor transmite algumas das censuras mais expressivas contra o legado aristotélico, atitude esta certamente eivada de ironia. Na *tarde* dedicada ao movimento, Sílvio caricatura Teodósio, quando este apresenta diversas experiências e instrumentos que provam as teorias que descreve:

Esta vossa Filosofia experimental he mais curiosa, e mais divertida que a nossa; porque demonstra as cousas de sorte, que parece se estão vendo com os olhos, e palpando com as mãos. Assim ella tivera aquellas especulações, aquellas subtilezas scientificas, em que a nossa abunda.³⁰³

³⁰² Idem, *ibidem*, p. XLII.

³⁰³ Idem, *ibidem*, p. 105.

Fazendo parecer a filosofia experimental uma espécie de exercício lúdico, Sívlio mostra a importância da observação e relembra, de forma quase saudosista, as disputas estéreis dos escolásticos, que tanto alimentaram as críticas contra eles. A antítese entre os dois métodos, livresco/disputativo/especulativo e experimental, exprime-se aqui de forma evidente. O conceito de sistemas estáveis, entendidos como paradigmas aos quais se sujeitam e ajustam os fenómenos observados, não pode mais suprir uma necessidade descritiva da natureza que o Iluminismo veio afirmar, na sequência das descobertas científicas que mostraram ao homem uma nova mundividência. Nesta conjuntura, a ideia de tradição e autoridade filosóficas é posta em causa, em favor daquilo que os olhos podem averiguar – imagem recorrente do discurso iluminista para significar toda a experiência sensorial e contrapor as luzes às trevas.

3.2. DEFINIÇÃO E OBJETO DA FÍSICA

Importa antes de mais, e à semelhança do que fizemos nos capítulos anteriores, definir, delimitar e perceber de que ciência falamos quando dizemos «física» em contexto português setecentista. Rafael Bluteau define, pois, «physica» pelo sentido etimológico, esclarecendo que o vocábulo grego «physis» significa «natureza» e enumerando uma série de assuntos de que se ocupa esta disciplina. O que mais se salienta é a síntese com que remata: «[...] he a Sciencia especulativa do Ente movel»³⁰⁴. Em caminho semelhante encontramos João Baptista na segunda parte da *Philosophia Aristotelica Restituta*, quando conclui que a física pode ser definida como «ciência que examina o corpo natural, como móvel»³⁰⁵. Para chegar a esta definição, João Baptista conduz o leitor por um périplo ao longo do qual vai esclarecendo algumas questões relevantes. Assim assume-se que a física se apresenta primeiramente como uma ciência,

³⁰⁴ No verbete pode ler-se: «A Physica he a sciencia que trata dos principios, causas, & effeytos naturaes, do movimento, quietação, lugar, vacuo, tempo especies de movimento, medidas do tempo, Meteoros, phenomenos do Ceo, & da terra, & mais brevemente, segundo a definição dos Complutenses, he a Sciencia especulativa do Ente movel.» Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 6, pp. 488-489.

³⁰⁵ «*Scientia, quae speculatur corpus naturale, prout mobile.*» João Baptista, *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata, quâ Experimentis, quâ Ratiociniis nuper Inventis à Joanne Baptista*, t. I, Pars II, Ulyssippone, Typis Regalibus Sylviano, 1748, p. 5.

porque demonstra de forma clara os efeitos necessários a partir de causas necessárias³⁰⁶; que é contemplativa ou especulativa, e não prática, porque não redundando na criação de algo novo pelo homem, mas assenta na observação, neste caso, de elementos naturais; finalmente, que tem por objeto o corpo natural.

Quanto à última parte da definição, que apresenta o objeto específico da física, sente o autor a necessidade de esclarecer algumas diferentes expressões usadas na definição desse mesmo objeto, mas que na verdade transmitem o mesmo sentido. Ora, antes de mais importa referir que *naturale* e *mobile* partilham uma mesma correspondência: sendo a natureza o princípio do movimento e repouso, e sendo que «natural» se denomina a partir da própria natureza, dizer «natural» implica dizer que tem em si o princípio do movimento, donde resulta que «móvel» e «natural» traduzem uma significação afim³⁰⁷. Por outro lado, a locução «corpo móvel» não se esgota na ideia de mudança de lugar, que poderia representar uma noção redutora de movimento. Socorrendo-se, depois, do próprio Aristóteles, João Baptista recorda que para o Estagirita o *ens naturale* consistia no composto de matéria, forma e todas as afeções que se incluem no género do movimento, catalogadas nas *Categorias* (geração, corrupção, aumento, diminuição, alteração e mudança de lugar). Sendo que essas afeções são as que o corpo pode adquirir pelo movimento, então *corpus mobile* pode ser usado não só para designar o corpo que tem, mas também o que pode vir a ter essas afeções³⁰⁸. Uma

³⁰⁶ Defende João Baptista o seguinte silogismo: «Nam illa disciplina vera est scientia, quae effectus necessarios per eorum causas necessarias perspicue demonstrat; sed hujusmodi Physica, seu Philosophia Naturalis; haec igitur scientia est.» [Com efeito, é verdadeira ciência aquela disciplina que demonstra claramente os efeitos necessários pelas suas causas necessárias, mas assim é a física ou filosofia natural; logo é ciência.] Idem, *ibidem*, p. 1.

³⁰⁷ «Primum, *Corpus mobile*, & *Corpus naturale*, idem in praesenti significare; cum enim Natura dicatur esse principium motus, & quietis, *naturale* quod à Naturâ denominatur, illud erit, quod motus principium in se habuerit, seu quod ad motus subeundos idoneum fuerit; unde *mobile*, & *naturale* pro eodem usurpantur.» [Em primeiro lugar, *corpo móvel* e *corpo natural* significam o mesmo presentemente; uma vez que se diz ser a Natureza o princípio do movimento e do repouso, *natural* o que é denominado a partir da natureza; o outro será o que tiver em si o princípio do movimento, ou o que for conveniente para os movimentos que hão de suceder; donde *móvel* & *natural* serem usados para o mesmo.] Idem, *ibidem*, p. 3.

³⁰⁸ João Baptista recupera sucintamente a problemática acerca do objeto da física, para logo referir que consiste mais numa discussão de palavras do que na defesa de posições realmente diferentes entre si. Começa, assim, por referir quatro aceções para o objeto da física: 1) *corpus mobile* ou *corpus naturale*, segundo Alberto Magno; 2) *ens mobile*, segundo Averróis e Tomás de Aquino; 3) *ens mobile* ou *ens secundum naturam* para outros autores, que não identifica; 4) e, finalmente, *compositum naturale com omnibus suis principiis, causis, actionibus, & proprietatibus*, segundo autores que não nomeia. É nesta sequência que adverte acerca do sentido de «natural» e «móvel», continuando com o paralelo entre ente natural e corpo móvel, procurando mostrar que o conceito de corpo móvel compreende também a ideia de potência expressa em ente natural. Se um ente natural é, por definição aristotélica conforme o capítulo 1 do livro II da *Física*, como recorda João Baptista, um composto de matéria, forma e afeções do movimento (porque natural, então móvel), logo um corpo móvel ou natural, sendo também ele composto

vez esclarecida a possível equivalência entre «móvel» e «natural», João Batista defende que o *corpus mobile* acaba por assumir as mesmas características do *ens naturale*, já que o segundo é não só aquele dotado de movimento, por ter em si o princípio desse movimento, mas também o recetáculo de afeções corpóreas. Parece, pois, que ao dizer «ente natural» ou «corpo móvel», o oratoriano se refere a algo composto de matéria, forma e das afeções que sucedem ou podem suceder do movimento, de todos os tipos de movimento. O conceito de corpo móvel compreende, assim, a potencialidade de receber afeções e não apenas a sua atualidade, como objeto já concretizado.

Para Luís António Verney, a física é aquela disciplina que «transmite o conhecimento da natureza, isto é, das propriedades de todas as coisas criadas, através de argumentação adquirida por princípios sensíveis»³⁰⁹. Relevando claramente o carácter empírico da física, Verney defende o primado da experiência sensível sobre o exercício puramente intelectual, ao colocar em primeira linha o papel dos sentidos que têm a capacidade de perceber as «propriedades de todas as coisas criadas» (entenda-se as corpóreas ou espirituais, já que o Barbadinho inclui na física o estudo da alma), uma vez colocadas diante deles. Deus criou o mundo, ordenou-o e assim o conserva segundo determinadas leis regentes³¹⁰; ao homem é conferida a capacidade de o conhecer, ainda que de forma limitada. Para o Barbadinho, o estudo da física está, pois, dividido entre histórico e racional: o primeiro consiste na descrição ordenada dos fenómenos³¹¹, propriedades e efeitos da natureza, sendo o mais imperfeito deles; o segundo compreende a investigação propriamente dita desses fenómenos e a procura das suas causas próximas, uma vez que só estas nos são acessíveis³¹².

de matéria e forma, passível de receber as afeções do movimento, não tem uma definição diferente da outra, porque pode receber qualquer tipo de movimento consagrado já nas *Categorias* e não apenas o local. Idem, *ibidem*, p. 4.

³⁰⁹ «*tradit notitiam naturae, id est proprietatum rerum omnium creatum, ex sensibilibus principiis per argumentationem adquisitam*». Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 1, p. 89.

³¹⁰ Pedro Calafate lembra que, segundo Verney, «O mundo é criado por Deus e dele depende, como a obra depende do seu autor, que a cria, não por necessidade da sua natureza, não por constrangimento exterior, não por qualquer imperativo dialéctico, mas por um acto voluntário e livre. Nestes termos, na medida em que a Criação se não afigura, por exemplo, como um processo “inconsciente” que emana de Deus, mas como uma obra reflectida e consciente, como resultado livre e voluntário da Sua Sabedoria e Bondade infinitas, nesses termos, dizíamos, a Criação é boa.» Pedro Calafate, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal (1740-1800)*, Lisboa, INCM, 1994, p. 49.

³¹¹ Para que não restem dúvidas, Verney termina este tomo com um pequeno glossário explicativo de diversos termos. Um deles é o de «fenómeno», sendo que «*Phaenomena naturae* vocamus res omnes naturales, quas sensibus percipimus.» [Chamamos fenómenos da natureza a todas as coisas naturais que percebemos pelos sentidos.] Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 1, p. 225.

³¹² «*Duplex est Physicae pars: altera Historica, quae naturae phaenomena, proprietates, effectus ordine enarrat: altera Rationalis, quae illorum causas persequitur, & tradit.*» Idem, *ibidem*, p. 91.

A crítica de Verney a Aristóteles reside logo neste cariz circunscrito, pois apenas os tolos disputam acerca das causas e princípios remotos, uma vez que não os podemos conhecer pois transcendem a capacidade dos sentidos. Ora, a física aristotélica, que parece ter como fito a investigação de princípios, não só é inútil, como falsa, pois não pode, pelo défice próprio do homem, daí advir qualquer conhecimento. Numa citação expressiva, que por isso aqui transcrevemos, o autor ridiculariza Aristóteles e as suas ideias:

Quem considera que Aristóteles teve uma clara noção da doutrina que estabeleceu, ao definir o vocábulo *natureza*, ao chamar a alma de primeira entelúquia dos corpos orgânicos, ao dizer que esta se movia não por si, mas a partir de outro, ao estabelecer dois entendimentos no homem – o passivo, que é a própria alma do homem; o ativo, que é exterior e singular, que não forma, mas está presente em todos os homens, como dizem os Escolásticos –, ao inventar um certo sentido comum interno, distinto da imaginação, entre outros paradoxos absolutamente incríveis?³¹³

Pelo exposto, nem o próprio Aristóteles poderia compreender o seu sistema e as discussões que daí provieram redundam em pura logomaquia que a filosofia escolástica tanto desenvolveu. Recuperando aqui uma ideia que expôs nas páginas introdutórias, Verney representa depreciativamente o filósofo de Estagira como alguém que quis ir para lá da sua própria capacidade intelectual e por isso errou magistralmente, de tal forma que ele próprio se envergonharia do seu delito se pudesse ser confrontado com os textos dos físicos modernos³¹⁴. É por isso que um dos aspetos basilares da conceção verneiana de física se prende precisamente com o facto de o seu escopo estar limitado «às propriedades de todas as coisas criadas» que podem ser apreendidas pelos sentidos, ou, por outras palavras e partindo da definição apresentada no seu glossário final, aos

³¹³ «Quis putet Aristotelem, dum *naturae* vocabulum definivit; dum animam vocavit primam εντελεχειαν corporis organici; dum eam non a se, sed ab alio moveri dixit; dum mentes duas posuit in homine; *passivam*, quae sit propria anima hominis; *activam*, quae adventicia sit, & unica in cunctis hominibus, non informans, sed adsistens, ut vocant Scholastici; dum sensum quemdam communem internum excogitavit, eumque a phantasia distinctum dixit; & ejusmodi alia paradoxa sane, & incredibilia; ullam perspicuam notionem habuisse doctrinae, quam posuit?» Idem, *ibidem*, pp. 113-114.

³¹⁴ Depois de referir como seriam diferentes os textos de Aristóteles comparados com os dos modernos, Verney remata: «Adeo ut Aristoteles ipse si revivisceret, atque nostrorum Physicorum scripta diligentissime consideraret, quam turpiter lapsus fuerit in rebus etiam gravissimis, quam saepe meras voces pro causis rerum nobis obtruserit, quamque frequenter ea pro exploratis posuerit, quae ne ipse quidem intellexerit, non sine rubore animadverteret.» [A ponto de, se o próprio Aristóteles ressuscitasse e considerasse com diligência os escritos dos nossos físicos, a que ponto foi torpe o erro em coisas gravíssimas, a que ponto muitas vezes ele nos impôs meras palavras como causas das coisas, e quão frequentemente afirmou como certas essas coisas, que nem ele próprio compreendeu, não observaria isto sem vergonha.] Idem, *ibidem*, pp. 9-11.

fenómenos naturais, que encerram o objeto cognoscível desta ciência. Não compete à física especular sobre as propriedades de Deus (essa tarefa está adscrita à teologia natural), nem sobre questões relativas à demonologia (pois da natureza não tiramos demonstração acerca dos demónios), devendo, porém, dedicar-se à psicologia (que estuda a alma do homem, portanto espírito criado cujas propriedades podem ser aferidas empiricamente a partir da natureza). Por este motivo, Verney reforça, em jeito de remate, que «a física é a disciplina que deve tratar apenas acerca daquelas coisas que podem ser colocadas diante dos sentidos, ou as que são deduzidas claramente a partir das coisas sensíveis»³¹⁵, reportando-nos para a imprescindibilidade da sensação como matriz de inteligibilidade da ciência física.

A tónica verneiana destaca-se pois pela divisa da criação – criação do mundo físico por vontade de um ser superior e transcendente. A revelação do Criador ou das suas propriedades através da obra criada acessível aos sentidos é parcial, na medida em que o homem, sendo ele próprio criado, não pode transcender essa condição decorrente da sua origem. Não deixa de ser significativa a advertência com que o autor encerra o último livro do *De Re Physca*, inspirando-se numa citação do Eclesiastes e lembrando que nunca é demais recordar que «*Mundum hunc omnem traditum a Deo fuisse disputationi Philosophorum, ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem*»³¹⁶ – todo este mundo foi deixado por Deus ao exame dos filósofos, ainda que o homem não conheça a obra que Deus criou do início ao fim.

Este enquadramento da física distingue-a das demais ciências e determina a sua pertinência para quem a estuda. Não é por haver obscuridades no seu caminho – e Verney aponta diversas vezes este facto ao longo dos seus livros – que esta disciplina não merece especial destaque na vida do homem. Mais uma vez, a utilidade prática do seu estudo em benefício não só das tarefas quotidianas, mas também do auxílio na investigação de outras ciências, confere à física um papel central na educação dos adolescentes. Não é por ao homem estar vedada a plenitude de determinado conhecimento que ele se deve resignar e apartar do que lhe é próprio. Se dotado de sentidos, tem de sentir e interpretar a informação que deles recebe para perceber o meio envolvente e assim se desenvolver. Se Deus é o autor de todas as coisas criadas

³¹⁵ «*Physicam disciplinam de illis tantum rebus disputare debere, quae sensibus objici possunt, aut ex sensilibus perspicue deducuntur.*» Idem, *ibidem*, p. 90.

³¹⁶ Idem, *ibidem*, t. 4, p. 510.

(corpóreas e espirituais), entre as quais o homem, com as características que o distinguem, então este, pelo desígnio que o concebeu, vai desvendando o mundo. O problema reside, pois, na delimitação do estudo da física, para que não se confunda com outros saberes e não se caia em considerações supérfluas, perdendo-se a noção de verdade e utilidade que norteiam Verney e outros iluministas portugueses.

Chegados ao célebre diálogo a três vozes da *Recreação Filosófica*, deparamos com a definição de física ou filosofia natural como sendo «humana sciencia, que trata de todas as coisas naturaes, dando a razão, e apontando a causa de todos os effeitos ordinarios, e extraordinarios, que vemos com os nossos olhos»³¹⁷. Como contraponto, surge a personagem Sílvio, que transporta sempre para a conversa a voz da tradição escolástica:

A Filosofia, que nós seguimos, he a que ensinou Aristoteles, o maior Filosofo do mundo, que mereceo ter por discipulo ao grande Alexandre: he a Filosofia, que mais concorda com a nossa Fé, e que seguião os Santos Padres. Pelo contrario, a Filosofia moderna he huma novidade seguida de alguns estrangeiros, que se fundão em quatro experiencias, sem profundarem com a razão; e em algumas partes tem sido prohibida, como pouco segura na Fé.³¹⁸

Sem uma definição clara do que será a filosofia de Aristóteles, Sílvio critica sobretudo a confiança na experiência em detrimento do uso da razão que terá levado os modernos à sua compreensão de física. Com efeito, pelas palavras de Teodósio, percebemos que, para o autor da *Recreação*, esta ciência se debruça sobre «coisas naturaes» cujas causas possam ser visíveis aos nossos «olhos» (metonímia para a experiência sensível), o que contesta uma conceção confusa e aparentemente alicerçada mais na crença do que em saber demonstrativo, ainda que matizado com uma certa autoridade da razão, que Sílvio assevera como sendo de raiz aristotélica.

Delimitando depois o escopo da filosofia natural, Teodoro enumera aquilo que está compreendido no objeto desta ciência designado como «as coisas naturais»:

Trata dos Ceos, dos Astros, e dos Meteoros: declara qual seja a causa das chuvas, e dos ventos, a origem das marés, e das fontes: trata de cada hum dos elementos, e das suas propriedades: emfim, tudo, quanto temos na terra, he objecto desta sciencia, merecendo-lhe especial attenção as plantas, os brutos, e o homem com

³¹⁷ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, p. 4.

³¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 6.

tudo o que serve os seus sentidos; como são a luz, que nos allumia; as cores, que nos alegrão; os sons, que nos divertem; o cheiro, e sabores, que nos recreão; e o movimento de muitas coisas, que tanto admiramos, &c.³¹⁹

O que se destaca na descrição deste oratoriano, e que representa um ponto de divergência em relação a Verney, é aquilo que ele entende por causas ordinárias e extraordinárias das coisas naturais. Dando também conta da organização da própria *Recreação Filosófica*, percebemos que Teodoro de Almeida inclui no âmbito da física o estudo dos princípios comuns de todas as coisas naturais, a saber matéria e forma. Verney, ao demonstrar que, no seu entender, apenas as causas próximas (e, dentro dessas, a que estão sujeitas às leis gerais do movimento) podem constituir base científica para o estudo da natureza, coloca de parte as discussões acerca destes mesmos princípios. Além destas características, importa lembrar que Teodoro de Almeida estabelece uma divisão fundamental entre a disciplina que trata de coisas espirituais (metafísica) e a que se dedica às coisas corpóreas (física), motivo pelo qual se distancia de Verney ao não considerar a alma no contexto desta temática.

Além destes autores, que consideramos paradigmáticos para o estudo da física em Portugal no século XVIII, não podemos deixar de referir António Soares Barbosa, pela crítica cerrada que faz a Aristóteles e mais particularmente à tradição aristotélica. No trecho que dedica à disciplina no *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto da Filosofia*, começa por referir que «a natureza dos objectos, que compoem este Universo, e das suas propriedades, primeiro para socorrer as necessidades da vida, depois para satisfazer huma insaciavel curiosidade, foi o em que se empregaraõ os seus estudos»³²⁰. Mais uma vez, o estudo da física cinge-se aos objetos naturais do Universo e provém, num primeiro momento, de uma necessidade natural do homem em explorar o que o afeta em redor. Contudo, a verdade científica desta investigação acabou por ficar refém de fantasias inúteis quando o mesmo homem, por vaidade, cedeu à curiosidade insensata e tentou perceber os mistérios da natureza, cujo pleno conhecimento não lhe é possível. Neste sentido, a tradição aristotélica foi exímia em deixar um rasto de ignorância que dominou por longo período. Acrescenta, expressivamente:

³¹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 4-5.

³²⁰ António Soares Barbosa, *op. cit.*, p. 47.

O Aristotelismo, que dominou por tantos seculos a Europa, affectando saber o que ignorava, contentou os seus parciaes com humas, ainda que vans, palavras, fazendo consistir nellas a verdadeira causa das coisas, adoptando o seu sentido os mesmos termos de qualidades occultas, nos quaes talvez Aristoteles, mais sabio que elles, quiz confessar o que na realidade ignorava.³²¹

Parece, pois, que Aristóteles, reconhecendo que não poderia compreender determinados conceitos, os transmite de forma confusa, para esconder o limite do seu conhecimento. Assim, o estudo da matéria-prima, forma e outras noções similares é «restos do disfarce da ignorancia Aristotelica» e não merece dedicação por parte dos estudiosos. É interessante a particularidade de atribuir às palavras do filósofo grego uma função diferente – a de encerrar nelas a verdadeira incompreensão da sua significação em vez da sua clarificação. Neste autor, o erro do homem em relação ao estudo da natureza surge quase como um ato de soberba, ao querer desvendar o que lhe é ininteligível, sem reconhecer a sua própria condição, fazendo-o interpretar erradamente o legado científico anterior.

O estudo da física consiste, assim, no estudo experimental da natureza. É a partir dos sentidos, estimulados pelos objetos naturais, que o físico pode perceber os fenómenos e interpretá-los. Sendo uma ciência (saber demonstrativo de causas necessárias a partir de efeitos), a questão reside também na abrangência da causa passível de inteligibilidade em contexto físico – para Verney, falar de matéria e forma nesta disciplina é extrapolá-la, pois falamos de princípios remotos, por isso pouco claros, e não das causas próximas que explicam os fenómenos naturais; para Teodoro de Almeida, falar de matéria e forma é perceber quais as propriedades primeiras dos corpos naturais e, por isso, tem lugar de discussão no âmbito da disciplina³²².

³²¹ Idem, *ibidem*, p. 48.

³²² Apesar de não nos determos num estudo comparativo entre o Estagirita e os autores iluministas em análise, não deixa de ser pertinente fazer aqui um ponto de situação, à semelhança do que fez Guillermo R. de Echandía na introdução à tradução da *Física* de Aristóteles. Alerta, pois, o estudioso para o facto de a própria significação do vocábulo «física» ter valor diverso e ter sofrido alterações com a sua evolução ao longo dos séculos. Em verdade, para Aristóteles, falar de física implicava estudar os princípios gerais que levavam ao conhecimento da natureza e não propriamente as causas imediatas que explicam os fenómenos naturais que afrontam os sentidos e são permeáveis à experiência. O sistema aristotélico está intimamente relacionado com uma mundividência própria, onde a teoria geocêntrica não é periférica, mas absolutamente central: «[...] esta *physikè epistémē* se encuentra íntimamente ligada a una determinada cosmología, en la cual la diferencia de naturaleza entre Tierra y los cuerpos celestes ocupa un lugar central. No se trata de un detalle del que se pueda prescindir, sino que la doctrina de la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo se articula íntimamente com doctrinas fundamentales de esta física, tales como la de la estructura táxica del universo, la teoría de los movimientos naturales, la distinción entre un arriba y un abajo cósmico, o la teoría de los elementos.» Guillermo R. de Echandía, «Introducción», *in*

3.3. OS PRINCÍPIOS DOS CORPOS NATURAIS

A questão dos princípios dos corpos naturais remete-nos diretamente para a polémica antiaristotélica, que se prende desde logo com a diversa conceção de física dos autores que analisamos. Se para João Baptista e Teodoro de Almeida o objeto da física é o próprio corpo ou coisa natural, para Verney, que os intermedeia no tempo, são as propriedades «das coisas criadas» e não as coisas naturais em si. Em contexto verneiano, apenas as propriedades são percecionadas pelos sentidos e somente estas podem ser demonstradas. Pelo exposto, não estranharemos que os dois primeiros autores incluam nas suas reflexões os princípios de matéria e forma em contexto físico, e que Verney os nomeie apenas para dizer que não têm lugar na disciplina. Na verdade, a ideia de princípio distingue-se da de causa por ser mais ampla e por significar, precisamente, a origem primeira a partir da qual algo começa. Neste sentido, «Principio Physico, he tudo o que entra na composição dos corpos, & lhes dá o ser»³²³, sendo sobejamente conhecidos os três princípios aristotélicos de geração das coisas naturais, a saber: a matéria, a forma e a privação – a matéria é um não-ser por acidente, pois é a potencialidade informe de tudo o que pode vir a ser; a forma é o que atualiza e determina a matéria; finalmente, a privação é um não-ser propriamente dito, pois é o que não recebe forma.

Quando lemos os autores portugueses, que seleccionámos como representativos do século XVIII português, percebemos que os princípios aristotélicos se reduzem essencialmente a dois – matéria e forma –, ficando excluída a privação, sendo a matéria

Aristóteles, *Física*, introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 9. Retirar a centralidade à Terra e atribuí-la ao Sol, anulando a esfera terrestre e celeste, como fez Copérnico e provou Galileu, não levanta apenas a dúvida sobre um sistema que se transmitia de forma consolidada nas universidades, mas retira-lhe a base consistente. Como defender que o movimento natural do fogo é ascendente e o da terra é descendente porque se deslocam para o seu lugar natural que tem como referente o centro do Universo (Terra), se a Terra deixa de ser estática e passa ela própria a mover-se ao redor de um outro corpo celeste? Como fica a estrutura das esferas celestes depois de Galileu descobrir as luas de Júpiter (para levantar uma apenas entre outras objeções evidentes)? Se Aristóteles pretendia estudar os princípios gerais da natureza, como lembra Guillermo R. de Echandía, e baseou as suas conclusões numa determinada cosmologia que as suportaria, uma vez posta em causa tal perspectiva, o caminho para a refutação quase total das suas ideias torna-se mais distinto. Portanto, salientamos aqui dois aspetos fundamentais que não podem concordar com João Baptista quando diz que a física dos modernos é a mesma de Aristóteles, tendo em conta logo a própria definição da disciplina: a divergência semântica que o mesmo vocábulo comporta em épocas diferentes e a mudança de paradigma relativa ao Universo que alicerçava esse mesmo sistema. Contudo, isto não implica que a pertinência descritiva de determinadas definições e conceitos, entre outros fatores, como veremos, não seja claramente devedora do legado antigo, que a influenciou.

³²³ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 6, p. 745.

como princípio identificada com o substrato comum a todas as coisas e a forma com a disposição da matéria. Em caso mais radical, como o de Verney, os conceitos são praticamente colocados de parte. Socorrendo-nos mais uma vez das sínteses de Rafael Bluteau, desta feita acerca dos princípios físicos, importa mostrar como na época setecentista eram as concepções antigas consideradas de forma depreciativa, por terem sido ultrapassadas pela ciência moderna, sobretudo com o desenvolvimento das teorias mecanicistas, onde o Universo é assumido como uma «máquina» cujas engrenagens imprimem movimento e demonstram causalmente o seu funcionamento:

Com muytos, & sólidos argumentos destroe a Filosofia Christã estes principios [entenda-se os aristotélicos]. Segundo os Cartesianos, Gassendistas, & outros modernos os *Principios Physicos* são meramente mecanicos, porque não são outra cousa, que huma materia, a qual he qualquer corpo, segundo a sua trina dimensãõ, & huma fôrma, a qual he hũa uniaõ de varios accidentes, dos quaes cinco são os principais, a saber, o movimento, a quietação, a figura, a situação, & a grandeza; & assim como com ferro se fazem espadas, fechaduras, prégos, relógios, & outras cousas, que se distinguem não pela materia, mas pela fôrma, assim querem estes Filosofos, que da mesma materia, ou substancia do Universo, variamente determinada, & modificada pelos ditos cinco accidentes, se formem, & se figurem neste mundo, como em hũa officina mecanica todas as entidades corporaes.³²⁴

João Baptista, que desenvolve preliminarmente a questão, recupera a definição de Aristóteles ao referir que o Estagirita, na *Metafísica*, assume princípio como «primum unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur»³²⁵, o que implica uma perspectiva tríplice do conceito, a partir do qual algo ou é, ou se gera ou se conhece. Esta definição suporta dois géneros de princípio: o de conhecimento («in cognoscendo» – como as premissas são princípios das demonstrações) e outro de ser («in essendo»), podendo este último ser extrínseco (quando a coisa gerada é algo distinto de si próprio, como o pai gera o filho) ou intrínseco (quando a coisa é composta inerentemente por esse princípio, como a quilha está para o navio, para usar um exemplo aristotélico³²⁶, ou a letra para a sílaba). Neste sentido, os princípios intrínsecos dos corpos naturais são aqueles que por si compõem primeiramente esses mesmos corpos. O oratoriano conclui, com o apoio de Tomás de Aquino, que existem três princípios da natureza – dois *per se* (matéria e forma) e um *per accidens* (privação) –, não sem antes criticar os modernos peripatéticos

³²⁴ Idem, *ibidem*.

³²⁵ João Baptista, *op. cit.*, p. 9.

³²⁶ *Metaph.*, 1013a5.

por obscurecerem o mestre³²⁷. A distinção entre princípios *per se* e *per accidens* estabelece-se na presunção de que os primeiros conferem o ser positivo na geração, e a privação é o que acontece de maneira contingente ao sujeito no mesmo processo de geração. Por outras palavras, quando um corpo natural é criado, ocorre no sujeito da criação a matéria, que lhe potencia o ser, a forma, que o realiza, e a privação, que o destitui de outras formas de vir a ser. Usando o exemplo aristotélico, um músico (*i.e.* homem músico) é um sujeito (homem) com determinada forma (musical), mas, aquando da geração, o ser não-musical acaba por concorrer também ele como princípio, mas *per accidens*, porque não é ele próprio gerador de algo, mas denomina-se princípio como correlativo à matéria. Uma matéria enformada está ela própria privada de outras formas e é essa condição circunstancial que torna a privação um princípio acidental, mas necessário, pois a determinação da matéria mediante uma forma implica necessariamente a consideração da ausência de outras formas (algo é isto e não um outro). Contudo, a privação não pode ser um princípio propriamente dito, pois ela é por definição um determinado não-ser e nada se cria de um não-ser. Para um homem ser músico, priva-se de ser não-músico, ou, ilustrando com o exemplo de Tomás de Aquino citado por João Baptista, um construtor de uma casa é a *causa ativa* dessa casa, mas o músico é-o *per accidens*, considerando que o construtor e o músico são o mesmo homem. Assim também no sujeito da geração coincidem os três princípios, mas o da privação nada cria por si, não é um princípio gerador.

Mais acrescenta João Baptista que entre os princípios *per se* não existe contrariedade, ou seja, a matéria não se opõe à forma; mas entre um princípio *per se* e um *per accidens* existe contrariedade, como a forma se opõe à privação³²⁸.

Ora, apesar da consideração tripla dos princípios da natureza, apenas os *per se* são considerados como primeiros, ou seja, matéria e forma, e por isso são os mais desenvolvidos.

³²⁷ «Quoniam recentes Peripatetici, Aristotelis de rerum principiis sententiam penitus turbarunt quibusdam subtilitatibus, quæ à praesenti instituto longè, multumque abhorrent; illam antequam confirmemus, ipsius expositionem à Divo Thomâ traditam praemittamus, oportet.» [Visto que os peripatéticos modernos obscureceram profundamente a sentença de Aristóteles acerca dos princípios das coisas com certas subtilezas, que em muito se opõem ao presentemente instituído, é necessário antes de mais que a restabeçamos, e que apresentemos em primeiro lugar a sua definição a partir do divino Tomás.] João Baptista, *op. cit.*, p. 14.

³²⁸ Idem, *ibidem*, p. 16.

3.3.1. A matéria

A polissemia de «matéria» dificulta a sua determinação, ainda que remeta sempre para uma determinada origem entendida como componente de algo. Se atendermos à etimologia da palavra latina, que traduziu a correspondente grega ὕλη, perceberemos a riqueza do termo e em grande medida a sua significação filosófica. Com efeito, «materia» deriva de «mater», que transmite a ideia de «mãe» tanto no mundo animal (desde os homens aos restantes animais) como no vegetal, referindo-se ao tronco-mãe do qual brotam os restantes ramos e rebentos. Assim, «materia» designa, em sentido primitivo, a «substance dont est faite la *māter*», c'est-à-dire le tronc de l'arbre considéré en tant que producteur de rejetons»³²⁹. Ernout e Meillet desdobram a palavra, alertando que, por extensão de sentido, «materia» significa a parte dura do tronco, por oposição às partes mais frágeis, como a casca ou as folhas. Nesta ordem de ideias, *materia* distingue-se de *lignum*, como madeira de lenha nas derivadas portuguesas – uma resistente e durável, adequada para a construção; outra perecível e quebrável, própria para queimar e alimentar o fogo. Pelo exposto, fica claro que, desde as origens, a palavra «materia» se relaciona com uma determinada ideia de criação, a partir dela, de algo que não existia antes, mas que lhe fica inerentemente vinculado. De salientar ainda a noção de durabilidade ou resistência da *materia*, que está também presente e até amplificada no conceito filosófico. Se tivermos em conta que o vocábulo grego usado por Aristóteles, ὕλη, parte de uma ideia semelhante (bosque, floresta ou região arborizada, como lembra Chantraine³³⁰), damos conta de que a matéria nos remete para um determinado sentido primitivo, algo que se enquadra perfeitamente na ideia de princípio que se encontra no âmbito da composição dos corpos naturais.

No *Vocabulário* de Bluteau, começamos por ler que a matéria é entendida como sujeito, pois constitui-se como o recetáculo das formas. Em sentido absoluto, ou abstraído dessas mesmas formas, a matéria, dita prima, tem cinco características que a definem: a capacidade para receber formas; um «appetite innato» para essas mesmas formas, o que implica que a matéria-prima, além de poder receber formas, como que as reclama naturalmente; é ela própria primeiro sujeito, na medida em que não é gerada a partir de outra coisa; é incorruptível, pois, ainda que os corpos se desintegram, a matéria

³²⁹ A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1967, p. 390.

³³⁰ Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 1154.

em si não pode ser destruída; e é, finalmente, uma «unidade não positiva, mas negativa, porque para huma cousa ser hũa, com unidade negativa específica, basta que não tenha em si diversos principios actuaes, que a constituição em diferentes especies»³³¹.

Este resumo de Bluteau, de que nos servimos como ponto de partida para uma definição de matéria, encontra em grande medida eco noutros textos, como os de João Baptista. Na sua missão de purgar a filosofia peripatética de toda a corrupção, restituindo o verdadeiro valor de Aristóteles ao seu próprio legado, o oratoriano começa por distinguir matéria-prima de matéria segunda, provando a existência de ambas. Com efeito, a matéria-prima é um sujeito comum que corresponde àquele princípio intrínseco dos corpos naturais, diferente de uma matéria posterior, presente numa espécie de criação subsequente, como quando o ouro serve de matéria para a estátua. Este ouro pressupõe uma matéria-prima anterior e que está na base da sua própria geração.

Apesar de ser um princípio intrínseco e anterior dos corpos naturais, é possível provar-se a existência da matéria-prima nos corpos físicos através de dados empíricos, ao contrário do que afirmam outros autores, que depreciam esta temática, como é o caso de Verney. Ora, se tudo o que se cria na natureza surge a partir de uma determinada corrupção, para usar o mesmo termo que João Baptista, isso implica que pré-exista um substrato comum: é observável que a semente lançada à terra se dissolve para dar lugar à planta, e que o corpo do animal tombado e enterrado se dissolve, ou se corrompe, e desaparece para servir de campo fértil para a semente. A sucessiva transmutação dos corpos, exemplificada aqui com o ciclo da vida na terra, na relação de geração-corrupção, demonstra que, para algo se dissolver e dar origem a um outro algo, é necessário que exista uma origem comum que permita essa transformação. É esse sujeito comum que João Baptista define como matéria-prima e princípio propriamente dito³³². Citando Aristóteles a partir do Aquinate, a matéria-prima é «o que é primeiro sujeito de cada um, a partir do qual algo se gera de modo que não existe por acidente e se se corromper caminha, sem dúvida, para este extremo»³³³. Pelo exposto, a matéria é, antes de mais, primeiro sujeito, pois previamente a ela nenhum outro se compõe e é ela a primeira que se sujeita à geração. Ora, «algo tanto pode ser gerado, como corrompido, porque tem algum sujeito anterior, a partir do qual por si se gera e intrinsecamente se

³³¹ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 5, pp. 362-363.

³³² João Baptista, *op. cit.*, pp 20-22.

³³³ «*quod primum est uniuscujusque subjectum, è quo quippiam eo fit pacto, ut non per accidens insit, & si corrumpitur, ad hoc ultimum sanè proficiscetur.*» Idem, *ibidem*, p. 22.

compõe»³³⁴, mas a matéria-prima é ela própria não gerada e incorruptível, partindo da tese de que algo se cria a partir de algo e de que tudo o que se corrompe termina em algo, sendo a matéria-prima o primitivo sujeito da geração e o último para onde tende a corrupção.

A corrupção da matéria-prima só pode ser entendida em sentido accidental, na medida em que na própria matéria está a privação. João Baptista recupera este último conceito aristotélico e parafraseia o filósofo a partir dos comentários de Tomás de Aquino. A matéria em si e em potência, como princípio de tudo o que pode vir a ser, é incorruptível e não gerada; porém, pode dizer-se que se corrompe acidentalmente quando entendida com a privação que em si ocorre. Na geração dos corpos naturais, que aqui nos ocupa, quando a matéria recebe a forma, o que permanece sem forma (por privação) é o que se corrompe pela sua própria natureza, *latu sensu*, no momento em que e porque não chega a existir. Traduzindo o exemplo transcrito por João Baptista, é o mesmo que dizer que o bronze não moldado se corrompe quando deixa de ser não moldado³³⁵. Reforçando o que já foi mencionado, a privação, sendo um princípio *per accidens*, só existe na medida em que é o que remanesce da matéria sem forma e nada se cria propriamente a partir dela.

A explicação de matéria que dá Teodoro de Almeida segue essencialmente esta de João Baptista, não se detendo, porém, em considerações mais detalhadas, tendo em conta certamente a intenção que cada um dos autores colocou na sua obra. Com efeito, no que a Aristóteles concerne, é importante retermos que para Teodoro de Almeida não existe disputa entre antigos e modernos relativamente ao princípio que analisamos. Que todos os corpos são compostos de matéria e forma é comumente aceite; a questão reside antes na fisicalidade dessa mesma matéria e forma, que opõe atomistas e restantes escolas filosóficas, no que à matéria diz respeito, e antigos e modernos, no que sobretudo à forma concerne. Para explicar como são compostas as coisas naturais, Teodósio expõe a Eugénio um exemplo do «Mestre dos Filósofos Aristoteles», epíteto abonatório que nem sempre acompanha o Estagirita nos textos de Setecentos:

Bem vedes, que qualquer obra de ourives, por exemplo, consta de duas coisas; materia, que he o ouro, ou prata; e forma, que he o feitio; de sorte, que a prata he

³³⁴ «Tantum illud potest generari, & corrumpi, quod habet aliquod antierius subjectum, ex quo per se fiat, & intrinsecè constet.». Idem, *ibidem*, p. 25.

³³⁵ Idem, *ibidem*.

huma materia de si indifferente para ser huma caixa como esta, ou hum espadim como esse, ou hum castiçal, &c. porém a fôrma, ou o feitio he a que determina a prata, humas vezes para ser caixa, outras para ser espadim, outras para ser outra coisa semelhante.³³⁶

Transpondo este exemplo referente às coisas criadas do artifício do homem para os princípios primeiros de todos os corpos naturais, Teodósio apresenta o conceito de matéria-prima acolhido pelas diversas escolas filosóficas como uma «massa commua, e universal, de si capaz, e indifferente para qualquer composto; de sorte que humas vezes com a fôrma de terra constitue terra; outras vezes com a fôrma de pão constitue pão, &c»³³⁷. Salienta-se aqui a tónica que o autor dá ao carácter indifferente da matéria, na medida em que, sendo universal, porque constituinte de todas as coisas, e comum, pois não é determinada em si, a matéria-prima é o que subjaz a todos os corpos naturais. O pão ou a terra comungam de uma mesma «massa»; a maneira como essa massa se dispõe e conjuga é que determina e diferencia os vários corpos. É esta indifferença que potencia a matéria-prima e lhe atribui a capacidade de se constituir em qualquer coisa.

Como veremos, a disputa entre antigos e modernos reside mais no que ao conceito de forma concerne. Mesmo quando Sílvio procura atacar os modernos sob o pretexto de serem todos atomistas, recebe uma réplica que lhe contraria o sentido. Com efeito, na *Recreação Filosófica*, tanto para Sílvio como para Teodósio, a matéria é composta por ínfimas partículas sempre divisíveis, pondo ambos de parte a teoria atomista, que assevera a existência de porções de matéria últimas que não podem ser reduzidas. Aliás, Teodósio assevera mesmo que esta contenda relativa à divisibilidade não é um ponto essencial para o seu entendimento da natureza, bastando para isso partir do princípio de que existem partículas de matéria (a divisibilidade ou indivisibilidade destas pode não ser pertinente para a explicação dos fenómenos). O autor chega mesmo a chamar a atenção para o facto de o erro de Sílvio ser a presunção de que todos os modernos são necessariamente atomistas. Em resposta, Teodósio dirá que o atomismo coincide tanto com os modernos como com os peripatéticos, uma vez que vários textos representativos de ambas as escolas atestam a defesa ou refutação desta teoria³³⁸, o que o leva a rematar que «o systema moderno não depende de atomos».

³³⁶ Teodoro Almeida, *op. cit.*, t. I, pp. 10-11.

³³⁷ Idem, *ibidem*, p. 11.

³³⁸ Nas palavras de Teodósio: «Correi os Authores, e achareis muitos Peripateticos, que seguem esses atomos, sem serem modernos; e Renato Descartes, cabeça de huma escola dos Modernos, nega, e inugna

De outra forma entende Verney a matéria como tema integrado no estudo da física. Quando expõe o método com que deve ser lecionada a disciplina, o autor refere que

Deve o estudante começar pelos princípios universais. E, primeiro, examinar a natureza da matéria, não segundo as ideias metafísicas, mas segundo as ideias que temos daquilo a que todos chamam *matéria* ou *corpo*. Depois, explica-se o que se entende por *forma*, posto o que devem-se explicar as propriedades da matéria, especialmente a divisibilidade.³³⁹

Para Verney, o sentido de matéria não é especulativo nem abstrato, mas sensível, enquanto componente dos corpos e percebida empiricamente. De forma coerente com a ideia de física que defende, para que o conceito de matéria tenha lugar nesta disciplina, tem de ser apreendido pelos sentidos. Fazendo um rápido apanhado da estrutura da sua obra *De Re Physica*, concluímos facilmente que a noção de matéria não se identifica com o princípio aristotélico dito abstrato, mas com o que advém da percepção fenoménica. Depois de fazer um exercício propedêutico onde relata a história, método e enquadramento da física, Verney começa por partir do contexto universal, com a explicação cosmológica, para o particular, com a descrição das propriedades dos corpos em geral, para depois se ir focando em corpos específicos. Com efeito, Verney refere-se a matéria sempre em contexto sensível, tendo como referência a ideia de composição, presente na própria noção de matéria e que é transversal aos diferentes autores.

A crítica aos peripatéticos e a Aristóteles é, pois, evidente, já que a noção de um substrato primeiro ou comum a todas as coisas é irrelevante, na medida em que extravasa a experiência sensível e não pode ser demonstrada. Os corpos compostos, como as pedras, *e.g.*, são constituídos a partir de partículas, a que Verney chama primigénias, que não são mais do que os primeiros corpúsculos materiais criados por Deus e de cuja união se produziu cada corpo sensível³⁴⁰. Como foi já referido, o objeto

os atomos, e com tudo he moderno. O systema moderno não depende de atomos: dai-me vós na materia particulas tenuissimas, que he o que me basta para explicar os effectos naturaes, sejam divisíveis pelo Anjo, ou não sejam, que he questão, que se resolve por ambas as partes em qualquer dos sistemas. Pelo que, Atomistas, e Modernos são cousas mui diversas; porque ha muitos Modernos, que não são Atomistas, e pelo contrario, muitos Atomistas, que não são Modernos. Toda a contenda, e toda a diversidade entre os dous systemas he ácerca da fôrma.» Idem, *ibidem*, p. 25.

³³⁹ Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, *op. cit.*, p. 411.

³⁴⁰ Em nota, Verney define o que entende por partes primigénias: «*Partes primigenias voco illas particulas, quae primo creatae a Deo fuerunt: vel ex quibus vario modo copulatis coagmentatur corpus quodlibet sensile.*» [Chamo partes primigénias àquelas partículas que foram primeiramente criadas por

da física para Verney consiste nas propriedades das coisas criadas, o que implica, por um lado, que o que antecede a criação dos corpos não só não pode ser conhecido como sai do âmbito do estudo da física, não tendo por isso qualquer utilidade ou pertinência; e, por outro lado, que ao físico importa apenas perceber quais as propriedades desses mesmos corpos, que é o mesmo que entender o que diferencia um corpo de um não corpo e mediante que características essenciais pode um corpo definir-se como tal.

Ao criticar o estado do ensino em Portugal, reforça o Barbadinho que «toda esta física [a que se estuda em Portugal] se reduz a tratar da *matéria, forma e privação in abstracto*; dos apetites da matéria; das divisões das negações; e outras destas coisas em comum»³⁴¹. Em sintonia com o próprio método que defende, Verney não aceita a abstração dos princípios dos compostos e todas as conclusões especulativas que daí se podem tirar, nomeadamente no que se refere às propriedades de algo que não se pode verificar pela experiência. As discussões que provêm desta tradição aristotélica redundam, mais uma vez, em disputas de palavras, cujo resultado não pode ir além disso mesmo.

3.3.2. A forma

O segundo princípio da composição dos corpos naturais é, pois, a forma. O sentido primitivo do termo latino conduz-nos para a ideia concreta de «molde», posteriormente amplificado para «forme donnée à un object matériel ou abstrait», cujo valor semântico traduz o vocábulo grego μορφή³⁴². No *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* podemos ler que a palavra latina surge frequentemente associada a outros vocábulos, como «facies», «figura» e «species», com os quais tem uma quase sinonímia. Os mesmos autores rematam que «dans la langue philosophique, *fōrma* correspond à *species*, εἶδος». Com efeito, Aristóteles usa os termos gregos μορφή e εἶδος de maneira ambígua, o que dificulta grandemente a compreensão do seu sentido. Etimologicamente considerados, ambos os termos remetem para o sentido da tradução

Deus, ou àquelas que a partir das suas ligações diversas qualquer corpo sensível se consolida.] Idem, *De Re Physica*, *op. cit.*, t. 2, parte II, nota 1, p. 13.

³⁴¹ Idem, *Verdadeiro Método de Estudar*, *op. cit.*, p. 384.

³⁴² A. Ernout, A. Meillet, *op. cit.*, p. 247.

latina «forma»: μορφή transmite uma determinada configuração harmoniosa, muitas vezes associada à beleza do objeto e, por isso, foi usado como um dos epítetos de Afrodite (como em latim, onde «formosura» provém de «forma»); εἶδος significa aparência, estando relacionado com a ideia de ver/perceber que está também presente em «species», apresentado como a variante latina de «forma» em sentido filosófico³⁴³. Numa primeira abordagem, podemos concluir que «forma» tem um valor semântico inicial associado a uma certa determinação ordenada, porque figurada/delimitada e harmoniosa (um molde ou uma aparência, para serem reconhecidos, têm de ter algum desenho que possa ser percebido).

Num levantamento exaustivo de todas as ocorrências dos dois vocábulos gregos na *Física* de Aristóteles, Laurence Bouquiaux resume numa tabela que εἶδος surge 132, vezes contra 21 de μορφή. Interpretando os vários sentidos de ambas as palavras, a investigadora conclui que à primeira cabem seis significações possíveis, tendo em conta o contexto em que aparece: 1) ideia de Platão; 2) figura; 3) forma exterior ou contorno; 4) forma essencial e causa formal; 5) determinação genérica; 6) espécie. Já μορφή partilha o seu sentido com três daquelas significações de εἶδος, a saber: forma exterior, forma essencial e determinação³⁴⁴. No final da mesma obra, Annick Stevens deduz, uma vez analisadas todas as ocorrências dos vocábulos εἶδος, μορφή e ἰδέα nas diferentes obras de Aristóteles, que o primeiro implica dois tipos de significação: tem por um lado um sentido de determinação, que leva à tradução por «forma»; por outro, transmite a ideia de classificação, habitualmente traduzida por «espécie». Já μορφή é usado sempre numa aceção do primeiro grupo, que nos reporta para determinação, forma essencial ou exterior.³⁴⁵ Interessa-nos este preâmbulo para atendermos a que, apesar do emprego ambíguo dos termos pelo Estagirita, que se reflete muitas vezes numa tradução igualmente equívoca encerrada no sentido atribuído à palavra «forma», o princípio que se emparelha com o de matéria é aquele de μορφή/εἶδος enquanto fator determinativo e

³⁴³ Cf. Pierre Chantraine, *op. cit.*, pp. 316 e 714; A. Ernout, A. Meillet, *op. cit.*, p. 247.

³⁴⁴ L. Bouquiaux, «Aristote, *Physique*», in A. Motte, Chr. Rutten e P. Somville (eds.), *Philosophie de la Forme, Eidos, Idea, Morphè dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*, travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2003, pp. 341-359.

³⁴⁵ Annick Stevens, «B. Aristote, philosophe théorique: essai de conclusion synthétique», in A. Motte, Chr. Rutten e P. Somville (eds.), *Philosophie de la Forme, Eidos, Idea, Morphè dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*, travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2003, pp. 577-582.

essencial que enforma a indeterminação da matéria e está na origem dos corpos naturais.

Esta noção fundamental que foi sendo transmitida pela tradição escolástica chega ao século das luzes de maneira aparentemente inalterada, de tal forma que Rafael Bluteau define «forma» como «(Termo Philosophico) A fôrma essencial, he o segundo principio, que unido com a materia, compoem todos os corpos naturaes»³⁴⁶. No texto de João Baptista notamos desde logo uma diferenciação entre dois conceitos: o de forma substancial e o de forma material. Começa, pois, o autor por definir assim o primeiro, para que não reste qualquer tipo de dúvida:

[...] aquilo, através do qual cada corpo natural se define formalmente na sua espécie determinada, e através do qual a matéria-prima, que é indiferente para tudo, se determina formalmente para a definição de um composto diante de outro. Donde se diz que forma é ato, que define a matéria formalmente numa certa e determinada espécie de ente físico, matéria essa que está em potência para a definição de cada corpo.³⁴⁷

Para os modernos, a forma substancial é aquilo que molda a informidade da matéria, definindo e determinando o corpo natural. Recuperando Aristóteles pelos comentários tomistas, refere João Baptista que, para o Estagirita, a forma substancial nada mais é do que a «ratio quidditatis», a causa por que algo é aquilo que é, ou, por outras palavras, «o princípio de ser, interno ou externo, que dá a perfeição a uma coisa»³⁴⁸. Em síntese, a forma substancial é «*Actus primus substancialis unum per se cum materiâ constituens*». O oratoriano esclarece: é *actus* para se distinguir de matéria, que é pura potência, e, por definição, o ato é o que determina a matéria; é *primus substancialis* para se diferenciar dos atos segundos das operações dos corpos, que são formas segundas que subordinam o corpo natural já constituído na sua espécie; finalmente, a forma substancial é *unum per se cum materiâ constituens*, não só para se diferenciar das *Intelligentias*, que são atos desprovidos de matéria (são atos intelectuais), mas também porque um conceito relativo como o de forma deve ser

³⁴⁶ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol.4, p. 173.

³⁴⁷ «[...] illud, per quod corpus quodlibet naturale constituitur formaliter in suâ determinatâ specie, & per quod materia prima, quae ad omnia est indifferens, formaliter determinatur ad hoc prae alio compositum constituendum. Unde forma dicitur actus, qui nimirum materiam, quae in potentia est ad quodlibet corpus constituendum, formaliter constituit in certa, ac determinata specie entis physici.» João Baptista, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁸ Celestino Pires, «Forma», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, col. 674.

definido por ele próprio e apontar para aquele para o qual remete, a matéria que acaba por configurar³⁴⁹.

Segundo o oratoriano, em contraste com a própria definição aristotélica estão os peripatéticos que, mais uma vez, não souberam interpretar o seu mestre. O problema reside no facto de terem assumido as formas, tanto materiais como substanciais, como substâncias reais e de entidade distinta da matéria, o que lhes confere um carácter ontológico próprio e diferente, quebrando a correlação intrínseca entre matéria e forma que caracteriza a geração dos corpos naturais.

A conceção errada dos modernos peripatéticos tem origem numa interpretação deturpada da ideia de matéria-prima. Com efeito, a dificuldade surge quando é necessário explicar as operações específicas de cada corpo natural, que o tornam singular e lhe atribuem uma identidade própria e individual. Ou seja, se a matéria-prima é sempre a mesma, então as formas devem ser totalmente diferentes dela para poderem tornar o que é naquilo que realmente é. Esta forma distinta, que é o princípio da singularidade dos corpos naturais, tem de se diferenciar da matéria-prima, pois só assim se compreendem as operações peculiares que convêm a um corpo natural e não a outro, como ao homem convém algo que não convém ao leão ou à lenha, para usar os exemplos transcritos por João Baptista. No entanto, no entender dos filósofos modernos, a forma não é realmente distinta da matéria. O mesmo João Baptista esclarece, pois, que os ditos aristotélicos tomaram a matéria-prima como pura potência passiva, inerte e rude, cuja capacidade fundamental seria a de ser recetáculo de algum princípio de perfeição proveniente de causas extrínsecas a ela. Os movimentos observados nos corpos naturais teriam, segundo eles, de ser explicados por algo que não a matéria, que seria igual para todos os corpos. Mas a matéria não é mera potência por ter a capacidade de receber as formas, mas por poder vir a ser tudo. A diferença entre matéria e forma é a mesma que a que existe entre potência e ato, sendo que o que ocorre na geração dos corpos naturais a partir dos dois princípios é um movimento de um modo para outro. Isto implica, pois, que a distinção entre matéria e forma seja modal e não real, uma vez que uma mesma coisa (matéria) pode tornar-se em outras diversas, mas isso não implica que a forma seja uma entidade realmente diferenciada. Empregando um exemplo citado

³⁴⁹ Cf. João Baptista, *op. cit.*, p. 29.

por João Baptista, quando a madeira se transforma em arca, esta última não deixa de ser madeira, simplesmente é madeira moldada numa determinada forma³⁵⁰.

Teodoro de Almeida revela mais uma vez a sua dívida para com João Baptista destacando a polémica em torno do conceito de forma, que engrossara a discussão entre peripatéticos e modernos, reiterando depois que Aristóteles foi verdadeiramente genial a este respeito, o que não impediu que fosse adulterado por aqueles que mais acerrimamente o viriam a defender³⁵¹. Para o autor setecentista, o segundo princípio de todos os compostos naturais nada mais é do que a diversa disposição da matéria, não tendo por isso qualquer entidade própria. Somente a forma, que é o modo como a matéria se dispõe, permite a multiplicidade de corpos naturais que se podem observar. Por outras palavras, diversos modos de combinação de matéria (formas) resultam nos diversos compostos naturais: *e.g.*, o trigo uma vez moído e transformado em farinha, não deixa de ser substancialmente trigo; da mesma maneira, o pão consiste na diferente combinação de matéria disposta numa determinada forma, que resulta da combinação de partes de trigo e de água, mas cuja matéria é sempre a mesma. Neste sentido, reforça a personagem Teodósio que «tudo o que for modo de qualquer cousa, não se distingue realmente della; e por conseguinte tudo o que for modo da materia, não se distingue realmente da materia»³⁵². Esta regra geral sobre os modos de uma coisa aplica-se evidentemente ao par correlativo matéria e forma. Mais uma vez, é necessário diferenciar uma distinção real (entre determinadas entidades) de uma distinção modal (entre o modo como se apresenta uma mesma entidade).

Neste contexto, Sílvio surge novamente como uma voz débil, pois, apesar de definir o que lhe foi ensinado como sendo a forma, não deixa de transparecer uma certa

³⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 54.

³⁵¹ Diz Teodósio a Eugénio: «Nós dizemos o contrario [de Sílvio]; porque a fôrma no nosso systema não he alguma cousa, que em si tenha ser, nem substancia: não he entidade realmente distincta da materia; he sómente o modo, com que está disposta a materia. Eu agora não pretendo convencer a Sílvio, por isso ponho de parte as razões especulativas, e authoridades de Aristoteles e Santo Thomaz, que são propriamente para as aulas: se bem que sinto agora não entenderdes Latim, porque por algumas authoridades de hum, e outro, que vos pudéra referir, verieis claramente como o que nós os Modernos seguimos, e ensinamos, he o que estes Mestres antigos seguirão, e ensinarão.» Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, pp. 26-27. Este passo ilustra bem como o que estava em causa nesta questão era precisamente o legado escolástico, que interpretara Aristóteles e não o soubera compreender convenientemente. Para Teodoro de Almeida, como para João Baptista, os princípios de matéria e forma continuavam a ter o mesmo significado que tinham entre os antigos, mais propriamente em Aristóteles. Quando, no início da *tarde*, Teodósio alerta para o facto de antigos e modernos concordarem no que diz respeito à matéria, mas não à forma, refere-se não à Antiguidade de Aristóteles, mas ao período que o recebeu e o terá corrompido.

³⁵² Idem, *ibidem*, p. 29.

dúvida, revelada na maneira como a personagem se abstém de maiores desenvolvimentos, escondendo-se numa alegada dificuldade de explicação, que teria origem na pouca formação de Eugénio. Na verdade, este último, como que incautamente, interpelou Sílvio sobre que tipo de entidade seria a forma – corpo ou espírito –, na perspectiva peripatética. A esta pergunta, que surge velada por uma ingenuidade calculada que Teodoro, como autor, concede ao aluno das suas *tardes*, responde evasivamente Sílvio:

Não he espirito, nem tambem he corpo, porque não consta de materia; he sim huma entidade material, propria para determinar a materia, em ordem a fazer mais este composto do que outro; nem me aperteis com mais perguntas; porque como não entendeis os termos das aulas, não vos posso explicar isto melhor.³⁵³

Neste pequeno trecho, Sílvio deixa revelar a obscuridade da sua própria noção de forma. Através do artifício do diálogo, Teodoro pretende demonstrar mais uma vez a fragilidade da «seita peripatética». Parece, pois que, além de defenderem uma entidade que não pode ser matéria, pois é distinta dela, mas que é material, o que nos levantaria um primeiro paradoxo insolúvel, os peripatéticos batem-se por um sistema de tal maneira subtil, que nem eles próprios o conseguem transmitir a outros. Lembremos que Sílvio recorda, como que nostalgicamente e em vários trechos, as subtilezas da filosofia peripatética, que a tornaria mais elevada, mas também menos acessível. Não estranha que, para os modernos, as mesmas subtilezas redundem em discussões de nulo conteúdo ou utilidade científica.

Como já foi mencionado anteriormente, mais apartado desta discussão está Verney. Além de não considerar pertinentes estas questões para o estudo da física, o autor relega para um apêndice ao seu livro sete um resumo sobre a composição dos corpos naturais segundo os peripatéticos:

Dizem que qualquer composto natural, como o *crystal*, é composto de matéria e forma substanciais. A matéria é um certo ente substancial peculiar, ou pura potência indiferente a todas as formas. A forma é na verdade aquele ente ou *entidade* (na exposição de sentenças do Escolásticos, deve-se usar os termos da Escola) também peculiar, que se produz a partir da potência e seio da matéria: isto é, depende da matéria para se gerar e conservar: esta ao juntar-se à matéria, ou ao enformá-la, e isto através de uma certa ligação a partir de uma coisa distinta das

³⁵³ Idem, *ibidem*, p. 27.

duas a que chamam *união*, produz um composto substancial. Ora, tanto a matéria, como a forma não são em si sensíveis, nem podem ser ditos corpos. Tornam-se por outro lado sensíveis, e corpos, através de outros entes acrescentados, que podem estar presentes ou ausentes a partir da destruição do composto substancial: por isso, são chamados *acidentes, qualidades, formas accidentais*.³⁵⁴

Verney continua a sua reflexão, desenvolvendo o que distingue a forma substancial dos acidentes e tentando explicar o motivo que levou os peripatéticos a verem nas formas em geral entidades distintas que podiam afetar a matéria, mas que seriam diferentes dela³⁵⁵. Parece, pois, que, à semelhança dos poetas e dos pagãos, os ditos aristotélicos terão transposto para a discussão filosófica o tipo de argumento que era usado na Antiguidade para justificar tudo o que sucedia ao homem. Para explicarem as afeções arrebatadoras que advinham da própria poesia, os poetas punham em cena novas personagens, nomeadamente os deuses, que extrinsecamente influenciavam os homens e os alteravam. Da mesma maneira e tendo como referente os mesmos poetas, os pagãos assumiam esta ideia de uma força extraordinária, que os excedia e lhes era exterior, e fomentavam com noções supersticiosas uma religiosidade que transformava qualquer coisa insólita numa nova divindade, ou entidade. É por isso que, segundo Verney, os romanos tinham altares dedicados a tudo, incluindo a conceitos abstratos como os de Vitória, Virtude, Esperança ou Piedade, apenas para expor alguns. Foi esta maneira de pensar a mudança de algo como uma afetação proveniente de um ente novo e diverso que terá incutido nos peripatéticos a ideia de forma, seja ela substancial ou accidental, como uma entidade realmente distinta da matéria. Esta justificação verneiana não só enquadra os peripatéticos num contexto de retrocesso científico, mas também ridiculariza os que ainda defendiam o que então fora aceite como verdadeiro, mas que a Modernidade veio provar ser mera ilusão. A argumentação peripatética terá redundado em disputas em torno de conceitos abstratos e quase que divinizados como tal, mas que

³⁵⁴ «Aiunt itaque, quodlibet compositum naturale, velut *crystallum*, constare materia, & forma substantiali. Materia est ens quoddam substantiale sui generis, seu pura potentia indifferens ad omnes formas. Forma vero est aliud ens seu *entitas* [utendum est enim in exponendis sententiis Scholasticorum, vocabulis Scholae] etiam sui generis, quae educitur e potentia & sinu materiae: id est, dependet a materia, ut fiat, & conservetur: & quae dum copulatur materiae, seu eam informat, idque per quemdam nexum ab utraque re distinctum, quam vocant *unionem*; efficit compositum substantiale. Verum tum materia, tum forma se ipsis nec sensiles sunt, nec corpora dici possunt. Fiunt autem sensiles, & corpora, per alia entia superaddita, quae adesse, vel abesse possunt absque compositi substantialis destructione: iccirco vocantur *accidentia, qualitates, formae accidentales*.» Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, parte II, pp. 173-174.

³⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp. 174-175.

não podiam ser provados empiricamente e de maneira alguma serviam a física, extravasando o seu propósito. Enquanto os peripatéticos observavam um cristal e verificavam que podia ter várias cores, temperaturas ou figuras mantendo-se substancialmente o mesmo cristal, concluindo daí que para esses efeitos concorriam tantas entidades diversas quantas as necessárias; os modernos olhavam para a mesma experiência e percebiam que o que estava em causa eram diferentes formas de disposição de uma mesma matéria comum e não entidades reais distintas que se afetavam mutuamente.

Em suma, para Verney, «não só para os filósofos, mas também para qualquer um que tenha senso comum, a *forma* da coisa nada mais significa senão aquilo a partir do qual qualquer coisa é tal e não outra»³⁵⁶. Por outras palavras, a forma é o princípio de identidade de cada coisa, no sentido em que a define e a torna naquilo que é e não qualquer outra coisa. O que Verney recusa é, pois, a definição da forma como entidade real e separada da matéria, bem como a discussão abusiva de um conceito abstrato no âmbito de uma disciplina cujo objeto se limita à experiência sensível.

Não deixa de ser pertinente reforçar que, mais do que uma investida à figura de Aristóteles, o que está claramente aqui em causa é a recusa das interpretações ditas incorretas de que foi alvo o legado filosófico do Estagirita. A ideia irónica de que aqueles que se revestiram da autoridade antiga, como se de arautos da filosofia aristotélica se tratassem, constituíram uma das principais causas da ruína do mesmo sistema filosófico é recorrente e absolutamente eficaz no repúdio de um legado anterior, concretizado na escolástica, que, por ser falso e ferido de erro, não poderia mais ser aceite.

3.4. OS ACIDENTES DOS CORPOS NATURAIS

A problemática dos acidentes dos corpos naturais reveste-se de uma importância ímpar, que se relaciona antes de mais com a própria aceção abstrata do conceito de *accidente*. A contenda entre aristotélicos e modernos prende-se sobretudo com a maneira

³⁵⁶ «*Forma* cujusque rei non modo apud Philosophos, sed etiam apud quemcumque, qui habeat sensum communem, nihil aliud significat, nisi illud, per quod quaelibet res est talis, & non alia.» Idem, *ibidem*, p. 201.

como é entendido o carácter ontológico dos acidentes. Antes de avançarmos com os testemunhos dos autores em apreço, importa lembrar que a definição de acidente não é unívoca, desde logo na sua origem. Se nos socorrermos da etimologia, a palavra latina «accidens» deriva do verbo «cado», que significa «cair». A variante composta «accido» reporta para um significado de uma ocorrência em sentido negativo, ao implicar uma ação fortuita que denota uma certa noção de azar. Quando traduz a variante grega συμβεβηκός, o vocábulo «accidens» transmite a ideia de união, de algo que se junta a um outro, por oposição a «substantia»³⁵⁷.

A referente grega συμβεβηκός, usada em vários contextos por Aristóteles³⁵⁸, reporta-nos para uma raiz etimológica, cuja família de palavras significa primeiramente «marchar», em vez de «andar»³⁵⁹. Se o verbo βαίω significa literalmente «pôr-se em movimento, marchar», a composição de que resulta συμβεβηκός parece implicar «uma colocação em marcha com algo ou na companhia de algo», demonstrando uma ideia de simultaneidade, além de movimento (mais propriamente «pôr-se em movimento»). Assim, pode assumir o sentido metafórico de «chegar a um acordo» e, quando aplicado a eventos, «ocorrer». Apenas por estes apontamentos iniciais podemos aferir que, quando falamos de *acidente* no sentido primitivo, nos referimos a algo que ocorre/acontece de forma aparentemente circunstancial e que não está isolado, pois a ideia de uma determinada concomitância está patente tanto no vocábulo latino, como no grego.

A discussão localizada acerca dos acidentes atravessa toda tradição filosófica e, apesar da sua inegável pertinência, ultrapassa a competência do nosso projeto. Contudo, não podemos deixar de fazer um breve introito sobre o estado da questão que antecedeu o pensamento filosófico dos autores setecentistas portugueses, pela sua importância para a perspetiva que levou à refutação da filosofia aristotélico-escolástica no período por nós escolhido. A par da dificuldade de definição do próprio conceito de acidente, cuja etimologia pode dar algumas pistas relevantes, surge a disputa acerca da tipologia de acidente. Neste sentido, parece existir uma tendência para distinguir entre acidentes que

³⁵⁷ A. Ernout, A. Meillet, *op. cit.*, p. 81.

³⁵⁸ Sobre o problema do sentido de acidente especificamente na obra de Aristóteles, vejam-se dois textos elucidativos: António Pedro Mesquita, *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa, INCM, 2004, (mais propriamente no capítulo «O problema da definição de acidente em Aristóteles», pp. 137-240); Richard Tierney, «On the senses of “symbēbēkos” in Aristotle», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXI, 2001, pp. 61-82.

³⁵⁹ Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 157.

tenham um carácter mais determinativo, cuja denominação, revisitada por Locke, de qualidade/propriedade primária singrará, *e.g.*, em Verney; e outros que parecem depender dos primeiros e ter, por isso, um estatuto diferente, apelidados pelo mesmo filósofo inglês de qualidades sensíveis ou secundárias.

Recuando a Galileu, como bem recorda Filip Buyse³⁶⁰, importa referir que a mudança na conceção de corpo na época moderna conduziu o astrónomo de Pisa a concluir, no seu polémico repto *Il Saggiatore*, que existem acidentes reais sem os quais não podemos conceber os corpos, tais como a figura ou o espaço, e outro tipo de acidentes, não reais, que existem enquanto perceções do sujeito que é afetado pelo objeto. Neste sentido, sem o sujeito que percebe o objeto, os acidentes como a cor ou o sabor nada mais são do que nomes³⁶¹. Este passo galileano poderá ter tido alguma influência no seu processo inquisitorial, devido precisamente à mudança de definição de acidente e sua importância no contexto do sacramento da eucaristia, conforme estabelecido em vários concílios e confirmado ultimamente no de Trento (apontamento que retomaremos mais à frente).

Numa linha semelhante se insere Descartes, cujo mecanicismo mais estrito o leva a refletir, na sua terceira meditação filosófica, sobre a verdade ou falsidade de determinadas ideias acerca de coisas corpóreas, distinguindo aquelas que advêm de propriedades reais dos objetos de outras, que são assumidas na nossa mente como reais, mas que na verdade não existem no objeto³⁶². Com efeito, «for Descartes, reasoned

³⁶⁰ Filip Buyse, «The distinction between primary properties and secondary qualities in Galileo Galilei's natural philosophy», *Cahiers du Séminaire Québécois en Philosophie moderne/Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy*, n.º 1, 2015, pp. 20-45.

³⁶¹ «Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fossero veramente e realmente da quelli diverse.» Galileu Galilei, *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, vol VI, Firenze, Topografia di G. Barbèra, 1896, pp. 347-348.

³⁶² Lembra Descartes: «Quanto às ideias de coisas corpóreas, não se dá nelas nada de tão excelente que não pareça poder provir de mim próprio. Porque, se as investigo mais a fundo e as examino separadamente, do mesmo modo por que ontem examinei a ideia de cera, noto que é apenas muito pouco o que nelas concebo clara e distintamente: a saber, a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e profundidade, a figura, que nasce do limite desta extensão, a situação, que as diversas figuras dos corpos

reflection reveals to us that bodies must consist in mere extension and its modifications, and that sensible qualities as we conceive of them based on sense perception can pertain only to the mind»³⁶³.

Todavia, é, pois, com Locke que a distinção entre qualidades primárias e secundárias como tais se adensa e torna consistente. Num célebre passo do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke faz uma clara divisão, cunhando indelevelmente a terminologia «qualidades primárias» e «qualidades secundárias» ou «sensíveis», sendo as primeiras reais e objetivas e as segundas, dependentes daquelas, uma determinada potência ou capacidade que os corpos têm de afetar os nossos sentidos, daí que sejam também sensíveis³⁶⁴. As primeiras são intrínsecas aos corpos e as segundas são tidas falsamente como intrínsecas, mas consistem efetivamente em potências provenientes das combinações daquelas e que atuam sobre os nossos sentidos. Locke desenvolve mais e distingue depois três tipos de qualidades: as reais e primeiras, conforme já identificámos; as sensíveis e secundárias, enquanto potências; e, finalmente, um terceiro tipo de qualidades, que consiste na potência de as qualidades primárias de um corpo agirem sobre as qualidades de outros corpos (volume, figura ou textura), modificando-as (como quando o fogo derrete o chumbo). Estas duas últimas classes reúnem sempre

guardam entre si, e o movimento ou mudança desta situação. A que se podem adicionar a substância, a duração e o número. Mas quanto ao resto, como a luz e as cores, os sons, os cheiros, os sabores, o calor e o frio, e outras qualidades tácteis, só são pensadas por mim de um modo totalmente confuso e obscuro, e, portanto, ignoro se são verdadeiras ou falsas, isto é, se as ideias que tenho delas são ideias de certas coisas ou de nada. Porque, embora pouco atrás notasse que a falsidade propriamente dita ou formal só pode encontrar-se nos juízos, todavia há uma certa outra falsidade material nas ideias, quando representam o que é nada como sendo uma coisa. Assim, por exemplo, as ideias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e distintas que não posso discernir, por elas, se o frio é apenas uma privação do calor, ou o calor uma privação do frio, ou se ambos ou nenhum dos dois são qualidades reais. E porque todas as ideias só podem dar-se como de coisas, se é verdade que o frio não é mais que uma privação do calor, a ideia que me representa como algo real e positivo não será qualificada de falsa sem razão, e assim das restantes do mesmo género.» René Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introd., trad. e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1992, pp. 148-149.

³⁶³ Lisa Downing, «Sensible qualities and material bodies in Descartes and Boyle», in Nolan, Lawrence (ed.), *Primary & Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 109. A mesma autora localiza na obra de Descartes os passos onde se pode desenvolver o argumento de que as qualidades sensíveis não têm existência real, tendo por isso um estatuto secundarizado em relação às qualidades geométricas dos corpos, tidas como intrínsecas aos corpos.

³⁶⁴ Locke define as qualidades primeiras ou originais como «aquelas inteiramente inseparáveis do corpo, qualquer que seja o estado em que se encontre, de modo que ele as conserva sempre em todas as alterações e mudanças que sofra, por maior que seja a força que possa exercer-se sobre ele», como acontece com a solidez, extensão, figura e mobilidade. Já as secundárias são «qualidades tais que, nos próprios corpos, não são mais do que potências para produzir em nós várias sensações por meio das suas qualidades primárias, isto é, pelo volume, pela figura, pela textura, e movimento das partes insensíveis», tais como as cores, sons, paladares, etc. Cf. John Locke, *op. cit.*, 1.º vol., pp. 157-158.

as qualidades secundárias que são extrínsecas ao próprio corpo, mas que surgem na sequência das primeiras.

Outros autores modernos debateram esta dualidade, tais como Gassendi, Boyle, Hume ou Berkeley, o que demonstra bem a fertilidade da questão. No entanto, interessa-nos aqui ilustrar brevemente esta polémica tomando Galileu como ponto de partida, pela importância que teve na mudança de paradigma científico à época, e Locke como ponto de chegada de uma necessidade de reavaliar a maneira como o conhecimento poderia ser adquirido à luz das transformações que se vinham processando. Em suma, como refere Lawrence Nolan no estudo introdutório da obra coletiva que editou, intitulada *Primary & Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, «what remains to be specified is whether it is a distinction between essential vs non-essential properties of objects, intrinsic vs extrinsic, objective vs subjective, perceiver-dependent vs perceiver-independent, dispositional vs categorical, etc.»³⁶⁵.

Recuperando as ideias apresentadas, a dualidade que acabamos de descrever de forma sintética, associada àquela primitiva de contingência e coexistência, extraída da etimologia dos termos, parece percorrer a tradição³⁶⁶ e estar patente na definição que chega aos textos setecentistas portugueses. Com efeito, Rafael Bluteau define acidente da seguinte forma: «Accidente (Termo Philosophico.) O que não he da substância das cousas, que pode estar, & não estar nelas, sem a sua destruição.»³⁶⁷ Contudo, esta definição geral complementa-se com a ideia de «propriedade», caracterizada pelo mesmo autor como um tipo de acidente, mas necessário:

Propriedade do Ente, chamaõ os lógicos todo o accidente, que necessaria, & inseparavelmente mana da essencia da cousa, como v.g. no homem a faculdade de admirar, naõ he da essencia do homem, & por consequencia he acidente, mas accidente necessario, & inseparavel do homem.³⁶⁸

³⁶⁵ Lawrence Nolan (ed.), *Primary & Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 3.

³⁶⁶ Ainda que a disputa acerca das qualidades primárias e secundárias tenha florescido sobretudo na Modernidade, não deixa de ser pertinente assinalar que já desde a Antiguidade existia uma génese da discussão, que acabava por ter na sua origem uma espécie de hierarquia das qualidades, entendidas umas como mais necessárias e outras delas dependentes, ou, pelo menos, mais circunstanciais. Neste contexto, retomamos a recolha de artigos de autoria diversa perpetrada por Lawrence Nolan, que ilustra bem a amplitude histórica desta problemática, cf. Lawrence Nolan (ed.), *Primary & Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

³⁶⁷ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 1, p. 70.

³⁶⁸ Idem, *ibidem*, vol. 6, p. 787.

Bluteau ainda distingue entre propriedades e atributos, ao referir que os últimos se referem apenas a Deus, pois em Deus nada é accidental, mas perfeito. Esclarece mais que as propriedades definem o que convém ao indivíduo de cada espécie. Assim, dos acidentes em geral se conclui que não são substância, por dela se distinguirem podendo ou não existir (mas, para existirem, têm de se «unir» a ela), e que se subdividem entre necessários/inseparáveis (propriedades) e não necessários.

A divisão da ideia de acidente em dois grupos é, pois, recorrente nos autores portugueses de Setecentos e decalca não só o debate que os antecedeu, como também a reflexão aristotélica, que influenciou diversas leituras sobre o conceito³⁶⁹, ainda que, no âmbito do repúdio da herança escolástica, tal matização do problema não seja tida sempre em conta pelos mesmos autores. Apesar de a nomenclatura ser diversa, podemos antecipar esquematicamente que João Baptista distingue entre primeiras afeções ou acidentes dos corpos e afeções ou acidentes secundários; Verney não usa o termo «acidente» recorrentemente, mas as expressões «propriedades gerais», por um lado, e «qualidades corpóreas», por outro (fazendo incidir apenas neste último grupo a referência aos acidentes); Teodoro de Almeida emprega a terminologia de acidentes gerais e divide-os em acidentes de modo/disposição ou primeiras propriedades e acidentes corpóreas, podendo estes últimos ser apelidados de qualidades sensíveis ou segundas propriedades. Independentemente da maneira como são nomeados os conceitos, os autores concordam que existe uma dimensão de acidente ou propriedade intrínseca aos corpos naturais, e uma outra, secundarizada, que resulta já da primeira e que implica também o efeito provocado pela interação entre esses corpos, e entre eles e os nossos sentidos.

A questão aristotélica coloca-se aqui na interpretação divergente que os peripatéticos fizeram da ideia de acidente. Que é algo que se distingue da substância e

³⁶⁹ Com efeito, no capítulo «O problema da definição de acidente em Aristóteles», integrado no volume *Problemas Disputados da Filosofia Aristotélica* (Lisboa, INCM, 2004, pp. 137-188), António Pedro Mesquita começa por relevar a dúplice definição de acidente em Aristóteles, que comporta sempre a ideia de existência em algo (como que pertença), existência essa mais ou menos necessária ao sujeito. Uma dessas definições aponta para o sentido de acidente *per se*, ou seja, acidente em sentido próprio que pertence ao sujeito (como o facto de a soma dos ângulos internos de um triângulo ser igual a dois ângulos retos é algo que, embora accidental, não pode não pertencer ao triângulo enquanto triângulo); uma outra é traduzida pelo autor como acidente «estrito» para significar aqueles acidentes que podem ou não pertencer a uma determinada coisa. Na verdade, «o princípio da distinção dos acidentes estritos e dos acidentes *por si mesmos* é portanto a necessidade dos segundos perante a contingência dos primeiros. A esta luz, um acidente *per se* diz-se pertencer ao sujeito por si mesmo apenas porque é um predicado necessário do sujeito e um predicado necessário que pode ser feito derivar demonstrativamente da definição do sujeito ou da do seu género.» António Pedro Mesquita, *op. cit.*, p. 163.

que pode ou não existir parecem ser premissas que não criam resistência. O problema começa por surgir quando se demonstra a maneira como esses acidentes se agregam à substância. João Baptista apresenta, pois, o que os modernos aristotélicos entenderam por «acidente» a partir de Aristóteles: «dá-se na natureza umas formas corpóreas real e entitativamente distintas da matéria, que advêm aos corpos naturais já constituídos, e que lhes conferem aquelas denominações a que chamamos accidentais»³⁷⁰. Segundo o oratoriano, os peripatéticos interpretaram erradamente o filósofo ao assumirem que os acidentes são entidades distintas que se juntam aos corpos e os modificam de alguma maneira. Sintetiza ainda que os mesmos aristotélicos assentam a sua argumentação em três aspetos fundamentais: que os acidentes têm em si uma entidade real; que essa entidade é gerada por agentes naturais; e que os acidentes são separáveis dos seus sujeitos em conformidade com as suas próprias entidades³⁷¹. Para combater a tese peripatética, João Baptista procura regressar a Aristóteles, particularmente ao capítulo 1 do livro 12 da *Metafísica*, como ele próprio refere, onde o Estagirita apresenta os três tipos de entidades. O problema reside no facto de os peripatéticos usarem o mesmo passo para defender os acidentes como uma entidade separável e distinta. Contudo, João Baptista releva que o filósofo grego demonstra que, dos tipos de entidade que existem, apenas o primeiro o é em sentido absoluto (a substância); os outros dois – a qualidade e a quantidade – dependem daquele para existir e sem ele não subsistem.

Ora, apesar de Aristóteles se referir a entidades, aquela divisão estabelece uma certa ordem gradativa entre elas. A negação da entidade real e separada dos acidentes advêm do facto de, por si próprios, não poderem existir nem conservar-se de forma independente, estando sempre afetos a um sujeito. Ainda que a denominação «entidade» se possa aplicar de maneira simples tanto àquilo que subsiste por si mesmo, como ao que depende de algo (de outra forma não poderíamos chamar «entes» às criaturas criadas por Deus, por dele dependerem)³⁷², isso não confere aos acidentes uma entidade

³⁷⁰ «Communissima igitur omnium illorum Recentum sententia est, dari in physicis formas quasdam corporeas ab omni materia entitative, & realiter distinctas, quae corporibus naturalibus jam constitutis adveniant, eisque tribuant denominationes illas, quas accidentales nuncupamus.» João Baptista, *op. cit.*, p. 105.

³⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 106.

³⁷² «Neque occurrat quis dicendo, mentem Philosophi praefato loco eam esse, ut accidentia non dicantur simpliciter entia, non quòd secundum se nullam habeant realem entitatem, sed quòd non habeant entitatem per se subsistentem, sed in alio. Nam in primis id, quòd secundum se habet entitatem realem, quamvis illa non sit per se subsistens, sed in alio, semper dicendum absolutè ens, ut profectò dicitur anima rationalis in corpore recepta; licèt enim accidentium entitates dicantur dependere à subjectis in fieri, & conservari; nec ideo praecisè essent spoliandae denominatione entis simpliciter talis; eo quòd

real própria, ou em sentido absoluto, mas antes uma situação de dependência. Este argumento subtil do oratoriano serve para tirar a base de apoio atribuída aos escolásticos e que conjuga duas ideias-chaves a partir do texto de Aristóteles – entidade, em sentido absoluto, e acidente. Porém, para João Baptista, o Estagirita estaria a usar uma espécie de forma coloquial e genérica do conceito de entidade, daí que defenda que o mesmo vocábulo possa designar também coisas dependentes de outras (de outra maneira, não se poderia interpretar o texto antigo). Pegando ainda no exemplo do filósofo grego, quando refere neste mesmo trecho que apenas o primeiro tipo é ente em sentido absoluto, João Baptista assevera que os acidentes não podem ser entidades como entendem os peripatéticos, uma vez que é o próprio Aristóteles que os associa às negações e privações:

Uma vez que o Filósofo disse que os acidentes são como negações e privações, é manifesto que ele não pensaria atribuir-lhes alguma entidade própria.³⁷³

Por outro lado, os acidentes físicos não são entidades geradas por agentes naturais, como torna manifesto o texto do livro 7 da *Metafísica* de Aristóteles que João Baptista cita. Refere o texto que, tal como a forma em si não é gerada, também os acidentes não o são. Com efeito, apenas os compostos são passíveis de geração – *e.g.* uma esfera de bronze gerada tem uma determinada qualidade ou quantidade, mas esses acidentes não são gerados em si e da mesma maneira que o é a esfera de bronze. A comparação aqui estabelecida não pretende colocar no mesmo nível de significação os conceitos de forma e acidente, simplesmente serve para demonstrar que também os acidentes não são gerados, por não serem entidades distintas, mas como que «manam» da essência da coisa, para usarmos a definição de Rafael Bluteau. Finalmente,

denominatio entis simpliciter sit propria cujusque habentis propriam entitatem realem, vel illa ab alia dependeat, vel non; aliter eodem jure dicendum, creaturas non esse entia simpliciter, quòd dependeant à Deo.» [A ninguém ocorre dizer, anunciando ser esse o pensamento do Filósofo, que os acidentes não são ditos simplesmente entes, não porque não tenham por si entidade real, mas porque não têm entidade subsistente em si, mas em outro. Em primeiro lugar, aquilo que tenha em si entidade real, ainda que não seja em si subsistente, mas noutra, é dito sempre ente em absoluto, como já foi dito para o espírito racional recebido no corpo; é lícito que as entidades dos acidentes sejam ditas depender de outros sujeitos para se gerarem e conservarem; por isso mesmo nem devem ser despojadas da denominação de ente simplesmente tal, pelo facto de a denominação de ente ser própria dos que têm entidade real própria, quer ela dependa de outros, quer não; de outro modo deve dizer-se justamente que as criaturas não são entes simplesmente, porque dependem de Deus.] Idem, *ibidem*, p. 106.

³⁷³ «Cum igitur Philosophus dicat accidentia esse, ut negationes, & privationes, palam sit illum nullam entitatem eis propriam tribuendam putasse.» Idem, *ibidem*.

recorrendo mais uma vez ao texto aristotélico, João Baptista refere que é o próprio Estagirita que diz claramente que os acidentes não são entidades separáveis, pois os acidentes não podem existir senão no sujeito³⁷⁴. Esta condição implica, por si só, uma irremediável dependência relativamente a algo.

Para Verney, a definição de acidente ou qualidade resume-se àquilo que pode ou não existir no corpo, sendo as propriedades primárias aquelas que necessariamente ocorrem nos corpos naturais. Ora, se um corpo, para o ser, tem de ser uma figura extensa, sólida, móvel ou inerte³⁷⁵, os seus acidentes são assumidos apenas como qualidades corpóreas ou sensíveis, que correspondem por definição aos «efeitos conferidos aos próprios corpos segundo as leis da natureza», efeitos esses que «podem estar presentes ou ausentes sem a destruição da matéria» e por isso «são ditas qualidades accidentais ou acidentes.» Mais acrescenta o Barbadinho que esses acidentes ao excitarem «na nossa alma disposições ou algumas sensações quer próxima ou remotamente, são ditos qualidades sensíveis»³⁷⁶.

Para rematarmos estas primeiras considerações acerca dos acidentes, cumpre-nos dedicar as próximas linhas a Teodoro de Almeida, que colocará claramente em confronto antigos e modernos. Diz Teodósio que os acidentes comuns a todas as coisas são predicados não fundamentais para a existência do composto – *e.g.*, de Pedro, composto de alma e corpo, que pode ser alto, baixo, andar ou estar sentado, mas não precisa destes últimos predicados para ser Pedro³⁷⁷. Sílvio responderá, em contrapartida, e recriando o argumento dito peripatético, que os acidentes são entidades «realmente distintas de toda a matéria, as quaes vem a huma cousa, depois della ter tudo o preciso para a sua essencia»³⁷⁸. Neste sentido, recorrendo ao exemplo usado por Teodósio, Pedro é branco porque é afetado por uma entidade distinta dele que o torna branco; é grande ou pequeno porque a quantidade, que é uma entidade distinta dele, o afeta também. A formulação de Sílvio para a justificação do seu conceito de acidente é repetitiva e reduz-se à locução «entidade realmente distinta de toda a matéria», artifício

³⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 108.

³⁷⁵ «*Hinc corpus est res extensa figurate, solida, mobilis, & iners.*» Luís António Verney, *De Re Physica*, *op. cit.*, t. 2, parte I, p. 11.

³⁷⁶ «*Hic autem effectus, quod corporibus ipsis secundum leges naturae tribuantur, merito qualitates corporum dici solent: quod adesse, vel abesse sine destructione materiae possunt, dicuntur qualitates accidentales, seu accidentia: quod in animo nostro adfectus seu sensus aliquos vel proxime, vel remote excitant, vocantur item qualitates sensibiles: quae tria idem significant, sed referendo ad diversa.*» Idem, *ibidem*, t. 2, parte II, pp. 1-2.

³⁷⁷ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, p. 39.

³⁷⁸ Idem, *idem*, p. 40.

que Teodoro de Almeida terá certamente usado para dar conta não só do carácter impreciso da definição, mas também da inépcia dos peripatéticos em suportarem ou demonstrarem o seu argumento.

Pelas palavras de Teodósio, percebemos que há dois tipos de acidentes: uns que «são em si corpo» (no sentido de serem corpóreos, na medida em que são efeitos decorrentes da interação dos próprios corpos – cor, sabor, etc.; são as qualidades sensíveis ou segundas propriedades) e outros que são o «modo, com que a materia está disposta, depois de ter aquela disposição, em que dissemos consistia a fôrma substancial» (primeiras propriedades)³⁷⁹. Estes últimos acidentes correspondem, pois, aos necessários para os corpos naturais se constituírem como tal, correspondendo os outros à maneira como os corpos se podem afetar mutuamente e afetar o sujeito que os percebe. Assim, a quantidade de um corpo, *e.g.*, é maior ou menor conforme a disposição de mais ou menos matéria, o que implica que, regressando ao exemplo célebre de origem aristotélica, uma estátua de bronze possa ser oca ou mais sólida conforme estiver disposta a mesma matéria. Por isso, a quantidade não é distinta da matéria, mas o modo como a mesma se dispõe e se revela nos corpos naturais.

Pelo exposto se percebe que, como recorda V. de Sousa Alves, o conceito de acidente sofreu uma «evolução semântica»³⁸⁰, influenciada desde logo pela conceção de Locke e das suas propriedades primárias e secundárias. Em contrapartida, a interpretação do texto de Aristóteles pelos escolásticos, apesar das divergências entre eles, resultou na Modernidade numa noção estanque de acidente como entidade real, separável e distinta da matéria, que afeta os objetos e os altera, e não como uma qualidade intrínseca ou extrínseca do próprio objeto. É esta visão dita peripatética, de maneira sempre pejorativa, que os autores portugueses vão geralmente combater, ainda

³⁷⁹ Idem, *idem*, p. 41.

³⁸⁰ A evolução semântica parece enraizar-se no facto de, na Modernidade, não se atribuir um carácter ontológico e real ao acidente (é uma qualidade, um modo, mas não é algo em si), ao contrário do que se poderia depreender do aforismo dito aristotélico segundo o qual os «acidentes são entes do ente». Que o conceito de acidente é correlativo ao de substância parece ser uma premissa aceite, na medida em que estabelece uma dependência de um em relação ao outro; mas que o acidente possa constituir-se como algo em si, ainda que dependente de outro, não parece ser equacionável no contexto do novo paradigma científico moderno. O acidente é antes uma propriedade ou qualidade que resulta da composição dos corpos naturais, e existe apenas enquanto tal. V. de Sousa Alves propõe uma solução para o que entende por «acidente» ontológico e acaba por definir estes acidentes como «propriedades ou fenómenos dos entes reais que fluem da sua essência e a revelam.» V. de Sousa Alves, «Acidente», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, cols. 58-59.

que, no caso particular de João Baptista, haja uma tentativa de reabilitação do texto do Estagirita para provar a leitura errada dos escolásticos.

3.4.1. Os primeiros acidentes ou propriedades

O primeiro acidente que abordamos é o da quantidade. É definida por Bluteau como «Accidente da substancia corporea, pelo qual se conhece seu comprimento, largura, & outras suas dimensoens»³⁸¹, e pode ser contínua ou discreta. A primeira implica sempre uma ligação, que se pode concretizar como sucessão das suas partes constituintes (como no tempo, onde o passado se une continuamente ao futuro pelo presente) ou como união permanente dessas partes (*e.g.*, o que acontece com a linha contínua, ou superfície). Por seu turno, facilmente se infere que as quantidades discretas implicam precisamente o contrário – a desvinculação de partes, como ocorre com os números pares e ímpares.

João Baptista acaba por recuperar a disputa entre escolásticos e modernos, começando precisamente por identificar a razão formal da quantidade. Diz-nos o oratoriano que os peripatéticos defendem que essa mesma razão reside numa exigência formal e positiva de impenetrabilidade, que se caracteriza por excluir uma de duas quantidades de um mesmo determinado lugar. Assim, definem a quantidade como «*Ens per se formaliter impenetrabile cum alioquo alio*»³⁸². Apenas por esta expressão, podemos perceber que o uso do vocábulo «ens» reporta já a uma primeira contenda, exposta desde logo na divergente conceção de acidente, que já afluímos. O oratoriano volta à fonte aristotélica para refutar os peripatético-escolásticos, ao afirmar que é o próprio Estagirita que coloca na extensão mensurável a razão da mesma quantidade, aferindo também a divisibilidade das partes. Com efeito, a propriedade da quantidade consiste essencialmente em ser passível de mais e menos, seja na relação de igualdade dos corpos (podem ser iguais ou desiguais consoante a sua quantidade), na largura ou estreiteza, entre outras relações de grandeza possíveis. Qualquer um destes aspetos – divisibilidade e relação de grandeza – repudia a conceção de impenetrabilidade dos

³⁸¹ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 7, p. 14.

³⁸² João Baptista, *op. cit.*, p. 159.

escolásticos. A quantidade é verdadeiramente «*Actualis extensio corporis, vel ejus partium corporearum*», ou seja, João Baptista contrapõe à impenetrabilidade dos seus opositores a ideia de extensão – a quantidade é a afeção primeira por excelência, que se concretiza realmente na capacidade extensa dos corpos e na divisibilidade das suas partes, também elas extensas, porque corpóreas.

Verney, que se afasta dos restantes autores, não se refere a quantidade, mas a extensão como primeira propriedade dos corpos, começando por definir o que entende por «partes primigénias». No entender do autor, Deus criou umas partículas primordiais, que são sólidas e duras, cuja união está na origem de cada corpo sensível. Ora, a extensão consiste, pois, na capacidade de os corpos sensíveis se dividirem em partes menores, tendo em conta a sua própria natureza. Um corpo, para ser corpo, tem de ter extensão e, por inerência, é passível de divisão³⁸³.

Teodoro de Almeida, que define os acidentes primeiros essencialmente como modos, refere-se à quantidade como disposição da matéria, que pode conferir ao corpo natural diferentes configurações, altura ou outras medidas. A título ilustrativo, transcrevemos um trecho do diálogo que remata a discussão acerca da quantidade, uma vez recusada a ideia recorrentemente expressa no argumento de Sílvio, usado até à exaustão, e que se resume à separabilidade e entidade real e distinta de todos os acidentes:

³⁸³ Verney afasta-se dos outros autores em apreço quando apresenta as propriedades universais dos corpos naturais. Se atendermos à própria organização em partes do seu livro 4 do *De Re Physica*, percebemos quais as três propriedades que pretende assinalar: extensão (que pode ser entendida abstratamente ou figuradamente, quando aplicada aos corpos), solidez e mobilidade. A partir destas propriedades, podem ser ponderadas outras características: na parte da extensão, Verney dedica-se a trabalhar a divisibilidade das partes e a extensão não corpórea (que o leva a considerar o vácuo e o espaço); na da solidez, que implica a impenetrabilidade, Verney explica que as partículas que compõem os corpos são duras e que a maneira como estas estão dispostas confere diferentes densidades aos corpos; na da mobilidade, Verney parte para os movimentos dos corpos e as suas diversas leis, tendo em conta todos os seus componentes, como o espaço, tempo, velocidade, quantidade. Já na carta décima do *Verdadeiro Método de Estudar* Verney tinha considerado de forma semelhante estas características sem as quais não se pode conceber um corpo: «Certo é que nós não conhecemos claramente nos corpos senão extensão, impenetrabilidade, figura e mobilidade. Eles podem ser outra coisa muito diferente, e seria temeridade negá-lo, se uma autoridade infalível o afirmasse. Mas, devendo-se isto determinar com a luz da razão, não podemos com verdade afirmar que conhecemos outra coisa mais que a dita. [...] A ideia de corpo assim formada nos conduz a examinar diferentes coisas que são necessárias para bem entender o que é corpo. Porque da extensão passamos à divisibilidade, da impenetrabilidade passamos à dureza, densidade absoluta, porosidade, raridade, e diversidade de corpos, nascida da mesma ou diversa figura das partículas. Das outras partículas da ideia de corpo – figura e movimento – nasce outro exame principal, que se deve fazer sobre o corpo. Todo o corpo é limitado, que é o mesmo que dizer “é figurado”, representando arredor diversas superfícies, as quais, como compreendem todo o corpo, consideram-se como limites dele, que é o mesmo que dizer que constituem a medida de toda a massa, ou mole, do corpo.» Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, op. cit., pp. 400-401.

Theod. Antes que passemos adiante, digei-me: O ser a materia mais, ou menos, ou o estar mais estendida, ou junta, he, ou envolve alguma cousa, ou alguma entidade realmente distincta da materia?

Eug. Não Senhor; porque, conforme ao que já ajustámos, tudo o que he modo, e disposição da materia, não he cousa realmente distincta della.

Theod. Logo a quantidade de qualquer cousa, isto he, o ser grande, ou pequena, não he entidade realmente distincta dessa cousa?³⁸⁴

A resposta negativa seria mera formalidade.

O segundo acidente apresentado por João Baptista é o lugar, definido por Aristóteles e citado pelo oratoriano a partir das palavras de Tomás de Aquino como «*quare terminus continentis immobilis primus*»: o primeiro limite imóvel que contém algo³⁸⁵. Isto quer dizer que o lugar de um corpo natural não é toda e qualquer superfície que o rodeia, mas aquela que está em contacto com esse mesmo corpo, como que o envolvendo e lhe definindo o contorno. A título de exemplo, Baptista argumenta que o lugar do peixe não é todo o rio onde ele se encontra, mas somente a superfície de água que o envolve imediatamente. Por outro lado, o vácuo é o «*locus privatus corpore*», ou seja, corresponde antes de mais a um lugar, mas sem corpo, afastando por isso a ideia de que o vácuo seja a mera privação de corpo, como poderiam interpretar os leitores de Aristóteles. Desenvolvendo e reforçando:

É por isso que somente a superfície real que encerra em si o espaço, no qual exista nenhum corpo real, pode ser dito propriamente vácuo ou espaço vazio.³⁸⁶

Já Teodoro de Almeida e Verney não usam o vocábulo «lugar» para se referirem ao segundo acidente. Com efeito, o primeiro fala-nos de ubicação, reportando-nos para a ideia de uma disposição ou modo com que estamos a respeito de um determinado lugar, em sintonia de resto com o conceito de acidente geral que apresentara anteriormente. Mais explica: «Pois nestes diversos modos, com que estamos, a respeito do lugar, ora juntos a hum, ora separados deste, e juntos a outros, he que consistem as

³⁸⁴ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. 1, pp. 41-42.

³⁸⁵ João Baptista, *op. cit.*, p. 193. Rafael Bluteau não se apartará muito desta definição ao referir que o lugar é «o espaço em que se compreende hum corpo natural, ou a superficie que o cerca.» Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 5, p. 199.

³⁸⁶ «Quapropter sola superficies realis claudens in se spatium, in quo nullum sit reale corpus, propria dicitur vacuum, seu locus inanis.» João Baptista, *op. cit.*, p. 203.

nossas diversas ubicações.»³⁸⁷ Em oposição e sem demais argumentações, os peripatéticos são acusados de definirem a mesma ubicação como entidade real e distinta de tudo o resto que se adiciona aos corpos e lhes confere o seu lugar.

Verney, por seu turno, introduz a questão em torno do lugar quando desenvolve o capítulo acerca da extensão não corpórea, ou o vácuo, aludindo a uma das críticas mais acérrimas dirigidas aos peripatéticos. Para os defensores de Aristóteles, o vácuo seria uma espécie de ferida ou vulnerabilidade no Universo, que arrepia a própria natureza, sendo contra ela. Por isso, recorreram os escolásticos à célebre imagem da bomba de água para ilustrar como a natureza repudia o vácuo ao prontamente preencher o espaço que momentaneamente estaria vazio. O vácuo seria a negação da localização da coisa e, por amplificação, da própria coisa, sendo por isso impossível a sua existência. Como poderia existir algo real sem lugar? Ora, Verney refutará veementemente esta conclusão, mostrando a necessidade do vazio e provando a sua existência. Na verdade, segundo o Barbadinho, é mesmo necessário que exista o espaço vazio para que o movimento dos corpos naturais possa ocorrer. Se todo o Universo fosse preenchido, como poderia uma bola rolar de um ponto A para um B, sendo que os corpos, apesar de divisíveis, não são penetráveis entre si (lembremo-nos que as partículas primigénias que compõem todos os corpos naturais são duras)? É a sequência de vácuo-espaço que permite a mobilidade dos corpos. Além disso, é o espaço vazio que permite a introdução de um terceiro corpo entre dois corpos imóveis. Se não existisse o vazio, como poderia Pedro sentar-se entre João e Paulo, *e.g.*? Assim, enquanto o espaço é a capacidade de receber alguma massa corpórea, o vácuo é o espaço que, não contendo nada de corpóreo ou extenso, pode vir a conter. Remata Verney que esta definição de espaço ou lugar é a única que vai ao encontro das propriedades que normalmente se atribuem ao termo, a saber: o facto de existir realmente, de poder ser ocupado, de ser mensurável nas diferentes dimensões (comprimento, largura e altura), de possibilitar todo o movimento e, em jeito de escárnio, de poder evitar todos os absurdos das sentenças que se opõem à que defende, sendo a mais irrisória a ideia peripatética de uma certa vulnerabilidade universal quando o vazio se resume ao lugar sem extensão corpórea³⁸⁸.

³⁸⁷ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, p. 44.

³⁸⁸ Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, p. II, pp. 85-103.

Uma vez esclarecida a questão do espaço e do vácuo em geral, Verney apresenta em corolário o que entende por lugar propriamente dito, dividindo-o em intrínseco absoluto e relativo e extrínseco absoluto e relativo. O primeiro, lugar intrínseco absoluto de cada corpo, coincide essencialmente com a extensão do próprio corpo, seja esse efetivamente real ou possível a partir de qualquer ponto fixo do mundo. Com efeito, a distância de um corpo para um ponto fixo imediatamente próximo é o que define a noção de espaço, sendo os pontos fixos os outros corpos mais próximos e imóveis. O lugar intrínseco relativo, por sua vez, sendo quase igual ao primeiro, diferencia-se no facto de o ponto de referência não ser fixo. É o que acontece quando somos transportados sentados num navio – deslocamo-nos em relação à água, mas não em relação às partes constituintes do navio. Em contrapartida, o lugar extrínseco em sentido absoluto é a superfície que envolve cada corpo natural, enquanto essa superfície se diferencia a partir de pontos fixos. Por seu turno, o lugar extrínseco relativo é o que envolve imediatamente o corpo num espaço relativo, como o do exemplo do navio. Pelo exposto, Verney define a extensão como o que permite não só a figuração dos corpos e a sua mensurabilidade, mas também o próprio espaço que os mesmos ocupam. Na verdade, todos os corpos são extensos, mas nem toda a extensão é corpórea.

Verney apresenta como segunda propriedade dos corpos naturais a solidez, que consiste na capacidade de os corpos resistirem à inclusão de um outro corpo num lugar já ocupado por eles, ou seja, a solidez estaria relacionada com a ideia de impenetrabilidade que os escolásticos associavam à quantidade. Mais argumenta que a solidez tem como origem a dureza das partículas primigénias, cuja combinação mais ou menos complexa confere aos corpos sensíveis a sua moleza ou dureza reais. Além desta propriedade, Verney defende a inércia como capacidade fundamental da matéria, lembrando a lei galileana que afirma que a matéria é indiferente ao movimento ou ao repouso, o que quer dizer que um corpo naturalmente em repouso não se moverá e um naturalmente em movimento não cessará esse movimento, a menos que seja impelido ou retido, respetivamente³⁸⁹.

Terminamos a enumeração dos primeiros acidentes com a definição de movimento, incluindo aqui a ideia de tempo, lembrada por João Baptista como um dos acidentes apresentados por Aristóteles, uma vez que é definido pelo oratoriano e pelo próprio Estagirita, segundo palavras citadas a partir de Tomás de Aquino, como o

³⁸⁹ Sobre a inércia da matéria, veja-se: idem, *ibidem*, t. 2, parte I, p. 118 e ss.

número do movimento, enquanto haja um antes e um depois – isto que dizer que o tempo é assumido como uma medida que calcula a duração do movimento de um corpo, ou aquilo que dista entre um momento anterior e um posterior³⁹⁰. Verney falará no tempo como parte integrante do movimento local que exprime a sucessão de períodos desse mesmo movimento (como o exemplo da sucessão dos movimentos do sol).

Recuperamos agora a definição geral de movimento pelos autores em análise, para que se torne mais clara a crítica iluminista dirigida aos escolásticos-aristotélicos. Para Rafael Bluteau, movimento significa «Mudança de lugar, por impulso próprio, ou alheio. Acção progressiva de qualquer corpo de huma parte para outra.»³⁹¹ Esta aceção coloca a ideia de movimento apenas no plano sensível de alteração de lugar, ou, como o define Teodoro de Almeida, transmite o modo de «irmos sucessivamente pondo o nosso corpo em lugares sucessivos»³⁹², ou também, em contexto verneiano, onde se assume o movimento local como «transição sensível do corpo de um lugar para outro»³⁹³. Note-se nestes casos que a noção de movimento é sempre entendida como algo perceptível pelos sentidos, pois o movimento dos corpos naturais tem como essência própria essa mesma transição sensível, nas palavras de Verney, que permite a um corpo deslocar-se de um ponto A para um ponto B.

De maneira diferente aborda o tema o oratoriano João Baptista, uma vez que começa por querer demonstrar o que é efetivamente o movimento em sentido lato e quantos tipos de movimento existem, partindo das distinções assumidas por Aristóteles. Ora, o filósofo grego terá descrito o movimento como «*actus entis in potentia, quatenus in potentia est*»³⁹⁴. Esta primeira definição geral de movimento como um ato de um ente ainda em potência significa que, numa primeira fase, o movimento consiste numa tendência do ente para uma determinada forma – este primeiro ato imperfeito do ente implica que, ao mover-se, não seja completamente potência (pois tende já para uma forma), mas que não seja também completamente ato (pois ainda se move, estando portanto em potência). O movimento é, antes de mais, um ato imperfeito do ente, no sentido de se inclinar para uma forma, ainda antes de se atualizar plenamente.

³⁹⁰ «*Numerus numeratus motus secundum prius, & posterius.*» João Baptista, *op. cit.*, p. 211.

³⁹¹ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 5, pp. 610-611.

³⁹² Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. I, p. 45.

³⁹³ «*transitionem corporis a loco ad locum sensilem.*» Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, parte II, p. 136.

³⁹⁴ João Baptista, *op. cit.*, p. 219.

A abrangência do termo leva João Baptista a desenvolver esta questão e a expor melhor a ideia aristotélica de movimento, ao aludir à divisão que o próprio filósofo de Estagira fizera no livro III da *Física*. Com efeito, o movimento é dividido de forma genérica em quatro classes, pois o que se move, move-se segundo a substância, a quantidade, a qualidade ou o lugar. Para mostrar como o movimento consiste numa atualidade do ainda potencial, Aristóteles usa o processo de construção de uma casa como exemplo: enquanto a casa se constrói, ainda não é casa (ato), mas também já não é a mera possibilidade da casa (potência) – é algo em construção. É, pois, neste «estar a ser construída», *e.g.*, que reside a atualidade do potencial e, por conseguinte, a ideia genérica de movimento apresentada por João Baptista como ato imperfeito, ou «ato do ente em potência, enquanto tal». Assim, o movimento compromete-se com a ideia de mudança, na medida em que algo que se move opera, necessariamente, um qualquer tipo de mudança, sendo esta dividida em três espécies – no sentido de sujeito para sujeito, de sujeito para não-sujeito, ou de não-sujeito para sujeito. Para o oratoriano português, que se ainda socorre do livro V da *Física* de Aristóteles, fica claro que apenas o primeiro caso configura a definição estrita e propriamente dita de movimento, sendo os outros dois tipos a corrupção e geração, respetivamente, que não são assim movimento, mas mudança³⁹⁵.

A crítica aos novos peripatéticos, de resto frequente, reside precisamente no facto de os mesmos teóricos, à revelia do próprio Aristóteles, assumirem o movimento local como uma entidade distinta dos próprios corpos que os afeta e altera. Esta ideia complexa, que, segundo João Baptista, contraria o próprio mestre dos escolásticos, surge ridicularizada em Teodoro de Almeida, que apresenta de forma quase pueril uma prova irrefutável do que é o movimento, baseando-se simplesmente na sua própria realidade empírica:

Theod. O movimento no nosso systema, Eugenio, não está em outra cousa mais, que em irmos sucessivamente pondo o nosso corpo em lugares sucessivos: nós agora estamos juntos a esta estatua de Diana; ora reparai, vamos passeando... vedes como já estamos distante de Diana, e agora passamos por Apollo? Esperai mais hum pouco... eis aqui estamos já junto a Mercurio: nenhuma outra cousa ouve aqui de novo, senão o irmos sucessivamente pondo-nos em diversos lugares. Ora isto bem claro he, que não está mais que nos modos, com que nós estamos a respeito

³⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 220.

dos lugares, pondo-nos agora juntos de hum, depois mais distantes delle, e depois ainda mais distantes; tudo isto são modos, com que estamos a respeito do lugar.³⁹⁶

Por seu turno, Verney refere que a natureza do movimento local consiste na própria transição de um lugar para o outro, sendo que alguns autores se detêm em considerações subtis, mas desprovidas de significado, e outros explicam o movimento usando sinónimos para a palavra «transição», mas que querem dizer o mesmo que ele. Ao primeiro grupo pertencem os aristotélicos, ao segundo todos os outros modernos. O autor relega mesmo para uma nota as considerações que tece contra Aristóteles, o que não deixa de ser significativo:

Aristóteles define assim movimento: ato daquele que está em potencia, enquanto tal: ou seja, o ato do ente em potência, quando está em potência. *Física, livro III, capítulo 2, texto 9 e de novo no texto 16*. Ato da coisa, que tem força, quando se move, enquanto tem essa força. *E o passo no capítulo 3, texto 23*. Ato daquele, que pode agir ou sofrer, enquanto tal. *Estas definições nada explicam absolutamente*.³⁹⁷

É também notável a falta de argumentação ou de problematização destas definições do filósofo grego. Ao contrário de João Baptista, que procura explicar a teoria, Verney recusa-se a ir além de uma simples assunção de falta de sentido, em alternativa a uma refutação mais desenvolvida que os passos que acaba de citar mereceriam. Se, por um lado, essa atitude vai ao encontro do espírito não especulativo e dito experimental da sua física, escusando-se a apreciar tudo aquilo que não tem pertinência ou utilidade para o estudo da disciplina (segundo o seu próprio olhar), por outro lado, não deixa de ser relevante notar a maneira despiciente com que repudia uma teoria que terá vingado e moldado a filosofia precedente. Afirmar que as teses aristotélicas sobre o movimento nada explicam pode significar isso mesmo ou, simplesmente, que o autor que as condena não se preocupou em deslindar o seu significado.

Terminaremos este subcapítulo com a referência ao movimento da gravidade, deixando de parte outros movimentos (como a velocidade, direção, quantidade), por

³⁹⁶ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. 1, pp. 44-45.

³⁹⁷ «*Aristoteles motum sic definit: Actus ejus, quod in potestate est, quatenus tales est: id est actus entis in potentia, ut in potentia est. Phys. L.III.c.2.text.9. Et rursus texto.16. Actus ejus rei, quae vim habet, ut moveatur, quatenus eam vim habet. Et item cap.3 text.23. Actus ejus, quod agere, pati potest, quatenus tale est. quae definitione nihil omnino explicant.*» Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, parte I, p. 137.

considerarmos não serem tão exemplificativos para a temática que abordamos na nossa tese. Antes de mais, importa reter que, para os iluministas em análise, a origem do movimento permanece em Deus, criador do mundo e seu garante. Foi Deus quem criou a natureza e as leis que a regulam, de tal forma que, quando Deus opera regularmente e de forma habitual, a natureza mantém as suas leis; quando, por outro lado, exerce o seu poder de forma extraordinária, dão-se os milagres, pois tais acontecimentos extravasam as leis regulares da natureza. Neste sentido, lemos nos diversos autores que a causa primeira do movimento é Deus, podendo existir depois outras causas, secundárias e instrumentais, que afetam os corpos naturais e que se reduzem à própria interação entre os diferentes corpos. Ora, a gravidade é antes de mais uma lei natural que afeta os corpos e os atrai para um determinado centro. Como ressalva Teodoro de Almeida, quando Deus criou o mundo, quis que os corpos se juntassem de forma a evitar a dispersão, fazendo com que estes resistissem à separação e impedindo assim a desintegração do Universo³⁹⁸. A gravidade surge, pois, como uma espécie de artefacto divino para garantir a conservação do mundo, sendo por isso uma das leis fundamentais. É, em tese, um efeito cuja causa imediata é Deus³⁹⁹.

Sendo a origem divina comumente aceite, desde logo em Newton, que estabeleceu as leis da gravidade na Modernidade, a maneira como a figura de Aristóteles é introduzida na questão é, mais uma vez, divergente. Verney critica a ideia dos lugares naturais das coisas, que fazia sentido dentro de uma determinada cosmologia, que deixou de ter aplicabilidade desde que a Terra deixou de ser o centro do Universo. Segundo o Barbadinho, os peripatéticos defendiam que os corpos tenderiam naturalmente para cima, sendo leves, como o fumo ou o ar, ou para baixo, sendo pesados, como a terra⁴⁰⁰. Teodoro de Almeida recupera os argumentos contrários através das falas de Sílvio, reduzindo sempre a discussão peripatética à fórmula repetitiva de que o acidente da gravidade nada mais é do que uma certa «entidade realmente distinta de toda a matéria», aposta aos corpos e que os força a movimentarem-se para baixo. Teodósio responderá que a causa da gravidade não é qualquer «ente» exterior, mas a própria ação divina, como já foi exposto, como forma de garantir a conservação e manutenção do mundo.

³⁹⁸ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. 1, pp. 49-50.

³⁹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 59-61.

⁴⁰⁰ Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, parte I, p. 215.

A abordagem que João Baptista empreende parece-nos dever ser relevada, neste contexto, pela maneira como defende Aristóteles e o legado antigo dos seus textos. Com efeito, apesar de a lei da gravidade, descoberta por Newton e reproduzida em diversas máximas pelos autores setecentistas portugueses, ser aparentemente contrária à lei do movimento que os peripatéticos assumiam, o certo é que João Baptista aproveita o conceito de uma determinada atração ou tendência dos corpos, expressa desde logo na filosofia natural aristotélica, para recuperar o filósofo grego, começando por afirmar a relevância do mesmo:

Nada me pareceu mais certo do que aderir às doutrinas dos antigos peripatéticos nestas questões, acerca das quais nada foi descoberto pelos recentes que seja mais claro e menos aberto a questões pertinentes. Como é evidente, pelo que até aqui foi dito, todas as sentenças acerca da gravidade dos corpos foram descobertas pelos modernos naturalistas, de tal modo que os adversários da experiência não são capazes de desenvolver claramente a partir da mesma experiência repetida argumentos conclusivos contra aquelas. Eu inclino-me para voltar o meu espírito para a doutrina de Aristóteles e do divino Tomás.⁴⁰¹

Partindo do princípio de que a gravidade é uma pressão natural e intrínseca dos elementos, que faz com que os corpos pesados tendam naturalmente para um determinado centro comum e pleno, que compreende o globo terrestre, João Baptista reitera que a origem de tal movimento é extrínseca aos próprios corpos, porque divina. Sendo, ainda, a gravidade um movimento criado por uma causa motriz exterior, Deus, nada lhe parece mais verdadeiro do que afirmar a teoria de Aristóteles, fazendo coincidir a ideia de um motor externo como princípio de todo o movimento com a ideia de Deus criador, para justificar a essência da gravidade, que resulta assim de uma determinação natural. Ora, foram os recentes peripatéticos que interpretaram Aristóteles de forma perversa e viram neste acidente mais uma entidade distinta e real, ao invés de uma força de atração ou tendência, que se concretiza naturalmente com a criação dos corpos e por vontade divina. Na verdade, João Baptista remete-nos para um capítulo anterior, onde refere precisamente que o princípio ativo do movimento dos corpos não

⁴⁰¹ «Nihil mihi solidus semper fuit, quàm veterum Peripateticorum doctrinis adhaerescere, in iis praesentim quaestionibus, in quibus nihil à Recentibus fuerit excogitatum, quod magis liqueat, quodque instantiis minus pateat. Cùm autem ex hactenus dictis perspicuum sit, omnes sententias à recentibus Naturalibus circa corporum gravitatem excogitatas, ita experientiae adversari, ut argumenta contra illas superiùs conclusa, & ab ipsa experientia repetita dilucidè expediri nequeant; pronum Mihi erit ad Aristotelis, & Divi Thomae de hac ipsa re doctrinam animum convertere.» João Baptista, *op. cit.*, p. 305.

pode estar neles próprios, citando para isso Aristóteles: «*Omne, quod movetur, ab alio movetur*»⁴⁰². Esta máxima aristotélica presta-se perfeitamente à ideia de Deus como causa primeira do movimento da gravidade, pois, se tudo o que se move é movido por outro, seremos necessariamente levados a concluir duas teses:

1. a causa do movimento é extrínseca aos corpos;
2. o princípio último e imediato do movimento redonda sempre em Deus, pois, em última instância, é Ele o criador de todo o mundo e das regras da natureza que o regem. Ao desvelar as regras da natureza, o homem mais não faz do que revelar os preceitos divinos que lhe estão acessíveis e que permitem conhecer e compreender o mundo que o rodeia.

Em síntese, percebe-se que João Baptista enumera os acidentes primeiros seguindo a tradição aristotélico-escolástica, mas procurando refutar a mesma, fazendo recuperar o sentido primitivo de Aristóteles, o que se torna flagrante no trecho que transcrevemos acerca da gravidade. Recordando o seu programa inicial, pretende provar que a diferença entre os modernos e o Estagirita é quase nula. Por isso, apesar de enumerar quantidade, lugar, tempo e movimento como afeções primárias, afastando-se da nomenclatura verneiana das propriedades de extensão, solidez, inércia e movimento, João Baptista tenta provar a legitimidade e até atualidade da filosofia de Aristóteles em oposição às sucessivas interpretações erradas dos escolásticos, adjetivados depreciativamente como peripatéticos. No entanto, e apesar de os conceitos dos diferentes autores em análise se interligarem e em alguns casos coincidirem (como em Teodoro de Almeida e João Baptista), não podemos deixar de salientar que não se trata apenas de uma questão de semântica, mas de profunda mudança de mundividência, que levou à alteração do paradigma científico. Ter como acidentes primeiros quantidade, lugar, tempo e movimento de um lado, e extensão, solidez, inércia e movimento, do outro, implica uma diferença de conceitualização que não pode ser ignorada – ainda que possamos cruzar os termos, como tentámos mostrar pelos testemunhos dos autores selecionados, a verdade é que a terminologia verneiana imprime claramente uma influência mecanicista e empirista, ao salientar as propriedades que concorrem para a explicação da maneira como os corpos físicos interagem e se afetam. Importa, assim,

⁴⁰² Idem, *ibidem*, p. 283.

acrescentar a esta reflexão, o comentário de Guillermo R. Echandía na sua introdução à tradução da *Física* de Aristóteles: «Aparentemente, el lenguaje continuó siendo en cierto modo el mismo, y hasta el propio objeto a estudiar, pues también la “nuova scienza” se propuso estudiar el movimiento, e incluso la “naturaleza de las cosas”. Pero el sentido de las palabras cambia: “movimiento”, “naturaleza”, “cosa”, “fenómeno”, “materia”, “potencia”, “energía”, etc. ya no significan lo mismo. Lo que sucede es que se ha operado un cambio radical de perspectiva en la consideración de la realidad física. Los objetos de que se ocupa la física ya no son *entes*, sino sólo fenómenos racionalizables por su referencia al orden espacio-temporal en que se producen y al sistema de fuerzas del cual resultan.»⁴⁰³ Ainda que os termos possam ser mantidos, a sua significação é divergente. Isto fica bem patente na conceção de movimento, que em Aristóteles tem antes de mais um carácter ontológico (de geração e corrupção), em oposição aos modernos, que estudam o movimento enquanto transição. Mesmo João Baptista seleciona o conceito de movimento local aristotélico para demonstrar a pertinência do texto antigo e, apesar de abordar a questão da geração e da corrupção dos corpos, associa estes termos ao conceito genérico de mudança, fazendo recair apenas no movimento local aquilo que, segundo ele, Aristóteles compreendia como movimento propriamente dito, o que significaria que o texto antigo estaria a par dos modernos.

3.4.2. Os acidentes secundários ou qualidades sensíveis

Atendendo à definição genérica de acidente com que começámos a desenvolver esta parte, torna-se previsível que a refutação padronizada da física aristotélica se repetirá monotonamente nos textos setecentistas. No entanto, importa fazer alguns apontamentos relevantes para o nosso estudo, começando por recordar que as qualidades sensíveis são assumidas como aquelas que afetam diretamente os nossos sentidos e que advêm da interação entre os corpos, não sendo necessárias, mas contingentes.

⁴⁰³ Guillermo R. de Echandía, *op. cit.*, p. 24.

Nesta linha de ideias, a nomeação dos capítulos das obras em análise, no que a este tema diz respeito, não deixa de salientar sobretudo a dimensão sensorial dos acidentes secundários, fazendo relevar desde logo o papel dos sentidos como veículos primeiros, porque diretamente afetados e excitados pelos outros corpos naturais. Ainda que não nomeie, logo em título, o órgão dos sentidos que mais afetado é com cada um dos acidentes que pretende abordar, o certo é que João Baptista começa por descrever aqueles que são percebidos pela visão, referindo-se à luz e todos os efeitos dela decorrentes (opacidade, transparência, reflexão, refração, cores), seguindo-se o sentido da audição (com a propriedades do som), do sabor, do odor e, finalmente do tato (calor, frio, corpos secos, duros, húmidos, líquidos, raros, densos). Esta organização é seguida proximamente por Teodoro de Almeida, mas o mesmo não sucede com Verney. Com efeito, este último divide a obra em partes que apontam imediatamente para um determinado sentido (*e.g.*, «Pars Prima: De corporis, quae tactum adficiunt»), fazendo dentro de cada uma dessas divisões a distribuição em capítulos sobre as qualidades que devem figurar naquela secção da obra. Em contrapartida, tanto João Baptista como Teodoro de Almeida evidenciam as qualidades (*e.g.*, «Tarde V – Trata-se da luz, suas propriedades, e efeitos», de Teodoro de Almeida, o que redundará numa tradução do mesmo capítulo do seu mestre), o que nos leva a considerar que a perspectiva de Verney pretende salientar que estas qualidades existem enquanto impressionam os sentidos e no prisma de quem as percebe, ao passo que João Baptista e Teodoro de Almeida parecem fazer sobressair a análise da qualidade em si – a diferença é singela, mas não deixa de ser um dado relevante, tendo em conta as diferentes escolhas de estruturação das obras.

Tendo Aristóteles sido refutado amplamente não só no conceito geral de acidente, mas também no de acidente primário, não é de estranhar que nesta fase da análise da física por parte dos modernos a crítica ao filósofo seja mais ténue, embora não menos omnipresente, porque sempre subentendida, na medida em que o argumento fundamental que afasta a possibilidade de os acidentes terem um carácter real subjaz a qualquer definição levada a cabo por cada autor nomeado, ainda para mais quando se referem às qualidades segundas. Ainda assim, permitimo-nos ilustrar esta mesma questão com dois aspetos suficientemente representativos: o primeiro consiste na definição de luz, cujo exemplo escolhido é o que figura no *Philosophia Aristotelica Restituta*, o segundo na apresentação do som por Teodoro de Almeida.

Na tentativa de recuperar o texto antigo que orienta toda a sua obra, João Baptista começa por afirmar que, para Aristóteles, a luz nada mais é do que uma determinada perfeição segundo a qual os corpos são claros ou visíveis, citando o Estagirita no *De Anima*: «Lumen est actus perspicui secundum quod est perspicuum.»⁴⁰⁴ Contudo, apesar desta definição, os peripatéticos modernos tomam a luz como uma entidade real e distinta da matéria, que é sobreposta aos corpos e gerada por causas próprias, como de resto afirmam ser todas as qualidades sensíveis:

A primeira sentença, que todos os ditos Peripatéticos observam, afirma que a luz é um acidente entitativamente gerado a partir de algo luminoso e transparente no meio, com a propriedade de que todas as cores dos corpos se tornam logo visíveis. Assim, dizem que a luz é uma entidade realmente distinta de toda a substância, acrescentada aos corpos, e propagada por um corpo brilhante através da verdadeira geração. Esta tese costuma ser confirmada tanto por um princípio estabelecido pelos mesmos Peripatéticos: todas as qualidades dos corpos advenientes de maneira contingente (tal como acontece com a luz) são de qualquer maneira entidades realmente geradas por causas próprias; como por este outro segundo o qual a luz é interiormente atravessada com corpos diáfanos, isto porque são da opinião que nada pode juntar-se a um corpo ou substância corpórea, mas somente às formas accidentais.⁴⁰⁵

A discussão acerca da luz resulta na conclusão de que a luz nem acidente é, mas consiste antes numa substância corpórea que afeta os corpos e os torna visíveis, claros ou escuros, conforme a quantidade com que atinge os mesmos corpos. Apesar de vários autores trabalharem afincadamente o conceito de luz, o que nos parece ser de salientar aqui é o facto de ser assumido que os intérpretes de Aristóteles não só o adulteraram, por definirem acidente como uma entidade real, mas também falharam redondamente no que à luz diz respeito: na verdade eles defenderam como accidental algo que é verdadeiramente real e substancial, como comprovam os mecanismos de reflexão e refração da luz. Teodoro de Almeida não deixa de salientar isso mesmo ao referir que facilmente se percebe que a luz não pode ser accidental, mas é corpórea, na medida em

⁴⁰⁴ João Baptista, *op. cit.*, p. 333.

⁴⁰⁵ «Prima sententia, quam omnes vulgò dicti Peripatetici tuentur, asserit, lumen esse accidens quoddam entitativè generatum à luminoso in medio diaphano, vi cujus omnes corporum colores fiunt proximè visibiles. Sicque lucem dicunt entitatem quoddam realiter distinctam ab omni substantia, corporibusque superadditam, ac à corpore lucido propagatam per veram generationem. Sententia haec confirmari solet tum ex communi principio ab ipsis Peripateticis praestructo, nimirum, omnes qualitates corporibus contingenter advenientes (cujus generis lumen est) esse utique entitates realiter generatas à suis causis; tum ex eo quòd lux intimè compenetretur cum corporibus diaphanis, id quod nulli corpori, seu substantiae corporeae, sed solis formis accidentalibus convenire posse censent.» Idem, *ibidem*, pp. 333-334.

que «basta ver que a luz reflecte, como faz a péla; basta ver que a luz segue no seu movimento muitas leis dos corpos sensíveis, como vereis esta tarde; basta em fim o não se contar até aqui de cousa alguma, que não seja ou espirito, ou corpo; e não sendo a luz espirito, deve ser corpo necessariamente»⁴⁰⁶. Conclui, por isso, que «a luz he huma substancia, ou hum corpo subtilissimo»⁴⁰⁷.

Relacionada com a questão da luz, surge a das cores. De forma coerente com o que tem sido demonstrado, para os peripatéticos, o corpo colorido é-o porque afetado por um acidente real que confere uma determinada tonalidade. Nas palavras de Sílvio, defensor acérrimo do legado aristotélico:

Nós dizemos, que as cores são humas qualidades realmente distinctas de tudo o que he materia, as quaes postas nos corpos, os fazem córados: advirto, que o corpo córado se chama todo o corpo, que tem alguma cor, ou branca, ou verde, ou amarella, &c. ainda que vulgarmente só chamão córados aos corpos vermelhos.⁴⁰⁸

No entanto, e tendo em conta que na verdade a luz é assumida pelos modernos como algo corpóreo, as cores nada mais são do que qualidades sensíveis que resultam precisamente do modo como a luz é alterada no contacto com os outros corpos⁴⁰⁹. Em síntese, no que à luz concerne, os escolásticos fizeram vários erros: 1) referem-se à luz como acidente, quando não o é; 2) referem-se corretamente às cores como accidentais, mas erram na definição do conceito de acidente e não percebem que estas são efetivamente qualidades de uma entidade corpórea que é a luz.

Quanto ao segundo exemplo que optámos por considerar – o do som –, importa ilustrar como a filosofia dita peripatética deveria parecer caricata no contraste com as novas teorias dos modernos. Começa Sílvio por dizer a Eugénio, de forma bastante previsível, que

⁴⁰⁶ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. II, p. 9.

⁴⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 27.

⁴⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 95.

⁴⁰⁹ Teodoro de Almeida desenvolve e distingue as cores entre formais e virtuais: «para a cor concorrem duas cousas, huma he a luz, outra he a superficie dos corpos, donde ha de reflectir a luz: á luz, que reflecte com determinada modificação, chamamos cor formal; á superficie, que de si he capaz de dar á luz essa modificação, chamamos cor virtual, ou radical: supposto isto, digo, que hum vestido de noite tem a cor virtual, ou radical, porque sempre tem a superficie disposta de tal sorte, que dando-lhe os raios da luz, os ha de fazer reflectir de modo, que fação cor verde v.g. porém não tem cor verde formal; porque cor verde formal he isto que nos entra pelos olhos, ou para dizer melhor, que nos faz ver os objectos, e sem luz absolutamente ninguem vio, nem pôde ver em cousa alguma.» Idem, *ibidem*, pp. 106-107. Independentemente de a luz ser substância corpórea ou não, certo é que, para os autores de Setecentos, as cores resultam da maneira como a luz se posiciona em contacto com os corpos naturais, afetando esses corpos e a nossa visão.

Na minha opinião já sabereis, Eugenio, o que he o som: superflua he a pergunta; mas para ficardes com noticia mais individual, eu o digo em poucas palavras. O corpo sonoro produz no ar huma entidade, ou qualidade, a qual vai produzindo outras no ar vizinho, e estas vão produzindo outras, até que chegão a entrar nos nossos ouvidos, e assim ouvimos o som.

Este excerto permite demonstrar as duas teses já apresentadas por João Baptista e atribuídas aos peripatéticos: se por um lado reforça a ideia de que os acidentes são entidades distintas, por outro sustenta que as mesmas entidades são geradas por causas próprias, neste caso pelo chamado «corpo sonoro». Teodósio não tardará a contrapor:

[...] o som consiste no movimento do ar: movimento, digo, vibratorio, e tremulo: duas cousas tenho aqui que provar; primeira, que o som consiste no movimento do ar; segunda, que esse movimento ha de ser vibratorio, e tremulo: vamos ás experiencias, que são a melhor prova para o intento.⁴¹⁰

Além de colocar de parte toda a concepção defendida por Sílvio, ao afirmar que o som é *movimento* do ar, Teodósio demonstra a sua teoria com a experiência, o que, como vimos, é a base probatória por excelência da física moderna. Outros trechos poderiam manifestar de forma indelével a maneira como a filosofia de Aristóteles, no que respeita aos acidentes secundários, foi recebida e interpretada pelos autores setecentistas. Contudo, o argumento essencial redundava na repetição da negação do carácter real dos mesmos acidentes. Para os modernos, os acidentes secundários são processos mecânicos que se manifestam na ação recíproca dos corpos e que, por isso, se tornam permeáveis aos nossos sentidos. Todas as considerações são concebidas a partir de uma definição que contraria uma raiz de base aristotélica, o que por si coloca de parte as conclusões que daí poderiam surgir. Melhor do que ler ou corrigir Aristóteles seria, livre e criticamente, observar e experimentar a natureza, demonstrando as ilações que daí proviessem sem os constrangimentos de uma outra autoridade que não a prova experimental.

⁴¹⁰ Idem, *ibidem*, pp. 170-171.

3.4.3. A questão em torno dos acidentes eucarísticos

Encerramos este capítulo com uma disputa que animou as discussões filosóficas de vários pensadores europeus, especialmente a partir do século XVII, tendo repercussões evidentes nos autores iluministas e, particularmente, nos portugueses de que nos ocupamos. O problema em torno dos acidentes eucarísticos surge evidentemente na sequência da nova visão da natureza que o homem moderno defende, onde os acidentes deixam de ter existência real para se reduzirem a uma aparente presença, que resulta das diferentes formas como se dispõe a matéria ou da maneira como os corpos se afetam mutuamente, interferindo na percepção que o homem tem deles. Esta conceção de acidente teve uma consequência imediata notada desde logo pelos opositores de Descartes, que objetaram contra as suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, ainda que alguns investigadores coloquem em Galileu a centelha embrionária que poderá ter ateadado esta contenda no seio da Igreja. A questão poderia resumir-se da seguinte forma: no Concílio de Trento, ficou estabelecida definitivamente a doutrina da transubstanciação, aquando da consagração no sacramento da eucaristia. Ficou assim determinado que, pela pronúncia das palavras sagradas, o pão e o vinho são convertidos em corpo e sangue de Cristo, em alusão direta às palavras de Jesus durante a última ceia. Por este gesto, a substância do pão e do vinho transformar-se-ia totalmente no corpo e sangue do Salvador, permanecendo inalterados os seus acidentes (figura, cor, peso, sabor, odor, etc.), como garantes da aparência corpórea, apesar da mudança substancial que tinha efetivamente sucedido⁴¹¹.

⁴¹¹ Têm vindo a lume vários estudos sobre o Concílio de Trento, nomeadamente por ocasião dos 450 anos deste concílio, em 2013. Neste mesmo ano e aproveitando esta efeméride, realizou-se em Braga, entre os dias 6 e 8 de novembro, um congresso internacional que reuniu diversos especialistas nesta temática. Deste evento resultou a publicação *Concilio de Trento. Innovar en la Tradición: Historia, Teología y Proyección/Concílio de Trento. Inovar na Tradição: História, Teologia, Projeção*, dirigida por José Eduardo Franco, José Ignacio Ruiz Rodríguez, José Paulo Leite de Abreu e Beata Cieszyńska (Alcalá, Universidade de Alcalá, 2016). Além deste volume, veja-se sobre esta temática: Adriano Prosperi, Michela Catto (eds.), *Trent and beyond: The Council, Other Powers, Other Cultures*, Turnhout, Brepols Publishers, 2017 (publicação que resulta de um congresso internacional que teve lugar em Trento, de 3 a 5 de outubro de 2013; além desta iniciativa e da de Braga, realizou-se ainda, em 2013, um congresso em Louvain, entre 4 e 6 de dezembro); António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva (orgs.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares Novos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa/Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014; F. G. Sánchez-Marín, V. Gutierrez Durán, *Doctrina de Trento*, Madrid, Editora Nacional, 1946; Ricardo Pessa de Oliveira, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, [s. n.], 2013.

Ora, a transubstanciação, declarada pela Igreja Católica no contexto tridentino, visava combater a referente protestante, que asseverava que, naquele mesmo momento, sucederia antes a consubstanciação, que implicaria não uma mudança integral da substância do pão e do vinho, mas uma alteração parcial dessa mesma substância. Nesta tese, depois da consagração, o pão seria composto por duas substâncias concomitantes – parte do pão, que se mantinha, e o corpo de Cristo, que se acrescentaria (o mesmo se aplicando ao vinho). A doutrina católica da eucaristia revestia-se, portanto, de uma importância ímpar no período contrarreformista, não fosse este um dos dogmas fundamentais da Igreja.

O problema decorrente da modificação da ideia de acidente pelos modernos radicava na explicação do modo como os acidentes permaneciam após a mudança substancial, começando por levantar-se a grande e premente interpelação: se os acidentes não fossem reais e distintos da matéria, como defendiam os aristotélicos, como poderiam manter-se inalterados após a transubstanciação? Ou melhor, esclarecendo: se os acidentes são meros modos ou disposições dependentes da matéria e sem existência real, como poderiam conservar-se iguais com a inserção de uma nova substância? Negar a realidade dos acidentes implicaria, numa primeira abordagem, negar o dogma da eucaristia conforme estatuído, já que: ou o milagre da transubstanciação não existiria de facto, sendo apenas tomado no sentido moral, onde o pão e o vinho não se transformavam, mas consistiam apenas no símbolo do corpo e sangue de Cristo; ou a existência dos acidentes como simples disposição da matéria levaria a considerar a consubstanciação como uma opção legítima para justificar as aparências corpóreas da hóstia e do vinho, algo que receberia a imediata anatematização de quem o defendesse. Os modernos rapidamente elaboraram as suas respostas alternativas, tentando preservar não só a teoria acerca dos corpos naturais, mas também a integridade do dogma eucarístico, reduzindo-se a sua réplica a uma espécie de alargamento do milagre sacramental, onde a figura divina surge naturalmente como causa eficiente por excelência, como teremos oportunidade de clarificar.

Antes de partirmos para os autores portugueses que temos vindo a analisar, importa fazermos uma breve contextualização, que dará alguma consistência e fundamento ao estado da discussão, que chegou à época do Iluminismo já matizada e trabalhada por outros filósofos anteriores. Tomemos, pois, o processo de condenação de Galileu como um possível ponto de partida. Pietro Redondi, no seu livro *Galileo*

Eretico, apresenta a descoberta de um novo documento anónimo, que alertaria para o facto de o autor de *Il Saggiatore* atentar contra o dogma da eucaristia⁴¹². Expondo depois alguns pormenores da cena da vida eclesiástica e do contexto em que Galileu viveu e escreveu as suas obras, o autor conclui que, mais do que ter sido condenado pela defesa da teoria heliocêntrica de Copérnico, Galileu terá caído em desgraça devido ao conjunto da sua nova física, que via nas qualidades dos corpos nada mais do que nomes, afirmando a existência apenas aparente dos acidentes. Lembra Redondi que as ideias galileanas lidas no seu tempo criariam tensões não só contexto da discussão física, mas também no âmbito da própria especulação teológica⁴¹³. Apesar de esta tese, que enquadra o processo inquisitorial de Galileu num âmbito polémico ainda mais localizado, ter sido muito disputada por vários especialistas⁴¹⁴ por motivos que não nos carece desenvolver aqui, o facto que pretendemos salientar é que, à época, a questão do dogma da eucaristia, e por inerência dos seus acidentes como partes fundamentais para sustentar todo o milagre, tinha uma pertinência excepcional, sobretudo no período pós-

⁴¹² Cf. Pietro Redondi, *Galileo Heretic*, trad. de Raymond Rosenthal, Princeton, Princeton University Press, 1989.

⁴¹³ Conclui o autor que «Now, if we try to evaluate the new documents and those re-evaluated by this book in the light of their logic and their history, one can no longer avoid seeing Galileo's heresy in a new light: that is, his scientific and philosophic disquietude which cost him the loss of the pope's protection and the condemnation of the Church. Therefore, this book does not explain everything: it tries to understand, and to understand from within. It was the old schemas that explained everything, so as to save appearances and impede comprehension. This book proposes to change the evidence, preserving the truth but, above all, the complexity of the past.

Was Galileo a heretic? This book has tried to show that Galileo's heresy did not stand at the center of a dramatic scene in which two truths confronted each other: the Copernican truth, affirmed by Galileo with a faith that seems to verge on scientific dogmatism; and the Scriptural truth, affirmed by the Church with a faith that seems to verge on irrational fanaticism. I have tried to show that the problem of Galileo's heresy was an interweaving of two disquietudes: the reticent disquietude of the turns and twists in Galileo's physics and the disquietude of the period's controversial and polemical theological speculation.» Idem, *ibidem*, pp. 233-234.

⁴¹⁴ A tese de Pietro Redondi recebeu várias críticas de especialistas, que não só contestaram algumas das suas conclusões, nomeadamente no que diz respeito ao atomismo de Galileu e ao principal argumento que terá orientado o processo inquisitorial (a heresia eucarística vs. heliocentrismo), mas também o próprio estilo, por vezes dramático-novelístico, com que expôs os seus resultados. Ainda que seja inegável o contributo que Redondi trouxe para a discussão académica, no sentido de apontar outras vias de leitura da história, não deixa de ser patente a reação por vezes menos positiva de que foi alvo a sua obra. A título ilustrativo, vejamos algumas recensões: Frederic J. Baumgartner, «Galileo: Heretic, Pietro Redondi, by Raymond Rosenthal», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 20, n.º 2, summer 1989, pp. 309-310; Peter Burke, «Grassi gets a fright. Galileo: Heretic by Pietro Redondi, translated by Raymond Rosenthal», *London Review of Books*, vol. 10, n.º 13, 7 de julho de 1988, pp. 14-15; Vincenzo Ferrone, Massimo Firpo, «From inquisitors to microhistorians: A critique of Pietro Redondi's Galileo Eretico», *The Journal of Modern History*, vol. 58, n.º 2, junho de 1986, pp. 485-524; Edward A. Gosselin, «Galileo Eretico, by Pietro Redondi», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 16, n.º 4, winter 1985, pp. 523-524; William R. Shea, «Galileo: Heretic by Pietro Redondi, Raymond Rosenthal», *Isis*, vol. 79, n.º 2, junho de 1988, pp. 348-350; William A. Wallace, «Galileo Eretico by Pietro Redondi», *Isis*, vol. 76, n.º 3, setembro de 1985, pp. 379-380; Richard S. Westfall, «Galileo: Heretic by Pietro Redondi», *History of Science*, vol. 26, 1988, pp. 399-415.

-tridentino, onde as diretrizes do concílio teriam de ser colocadas em prática. Se Galileu foi ou não condenado por ter posto em causa a transubstanciação é algo que não pode ser asseverado sem contestação. No entanto, as alterações que as suas ideias trouxeram foram tais que um autor como Pietro Redondi se viu na obrigação científica de as considerar de outro ponto de vista, quando confrontado com documentação recém-descoberta e que poderá apontar para esse caminho. Como é evidente, se a nova configuração do acidente fosse indiferente para os teólogos do período seiscentista, não seria sequer ponderável tal hipótese.

Se o exemplo de Galileu poderá conferir algum tipo de dúvida, o de Descartes não concede mal-entendidos. Nas objeções de Arnaud às suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, é claramente manifesto que a noção de acidente como apenas aparente e não real consiste numa afronta direta à teoria da transubstanciação, conforme defendida pela Igreja. O Doutor de Teologia começa mesmo por alertar Descartes que assumirá primeiramente a posição do filósofo, que debaterá as questões da natureza e de Deus, mas depois vestirá o hábito do teólogo, ou seja, envergará «les scrupules qu'un homme de cette robe pouroit rencontrer en tout cet ouvrage»⁴¹⁵. A objeção que nos interessa resume-se ao facto de Descartes negar a existência real das qualidades sensíveis, o que, em conformidade com o que já apontámos, o coloca no centro de uma grave condenação⁴¹⁶. A resposta de Descartes não tarda, começando por afirmar a limitação do homem perante a onipotência divina, manifesta nos atos de Deus que não são totalmente compreendidos pelo mesmo homem⁴¹⁷. Prossegue desenvolvendo que os nossos sentidos são permeáveis àquilo que ele apelida de *superficie*, que nada mais é do que o limite que intermedeia os corpos, não tendo por isso qualquer sentido substancial – é «ce terme que l'on conçoit estre moyen entre chacune des particules de ce corps &

⁴¹⁵ René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX-1: *Méditations*, trad., Paris, J. Vrin, 1982, p. 154 (N.B.: existe uma tradução em português das *Objecções e Respostas* de Descartes – trad. de Valdemar Martins, Leiria, [s. n.], 2011 –, feita a partir da tradução francesa que usamos e não do texto em latim, motivo pelo qual nos reportamos à primeira).

⁴¹⁶ Antoine Arnauld refere mesmo que a tese de Descartes poderá ofender os próprios teólogos, já que nega as qualidades sensíveis. Recorda o Doutor em Teologia: «Car nous tenons pour article de foy que la substance du pain estant ostée du pain Eucharistique, les seuls accidens y demeurent. Or ces accidens sont l'étenduë, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur, & les autres qualitez sensibles.» Idem, *ibidem*, p. 169.

⁴¹⁷ «[...] & enfin, de ce que i'ai dit que les modes ne peuvent pas estre entendus sans quelques substance en laquelle ils resident, on ne doit pas inferer que i'aye nié que par la toute puissance de Dieu ils en puissent estre separez, parce que ie tiens pour tres asseuré & croy fermement que Dieu peut faire une infinité des choses que nous ne sommes pas capables d'entendre.» Idem, *ibidem*, p. 192.

les corps qui les environnent, & qui n'a point d'autre entité que la modale»⁴¹⁸. Ora, se a mudança se processa no âmbito da substância e a mesma fica contida naqueles termos do pão ou do vinho, esta nova substância proporcionará os mesmos efeitos que a anterior, mantendo a superfície inalterada. Para Descartes, a ideia de acidentes como entidades que permanecem realmente após uma mudança substancial radica num manifesto paradoxo: se os acidentes não são substância, mas dependem dela para existir, como podem permanecer realmente inalterados depois da transubstanciação? Argumentariam, certamente, os peripatéticos com a premissa de que têm uma existência real e distinta e por isso podem conservar-se; porém, isso é «la mesme chose que si on disoit qu'à la verité toute la substance du pain est changée, mais que neantmoins cette partie de sa substance, qu'on nomme accident réel, demeure: dans lesquelles paroles s'il n'y a point de contradiction, certainement dans le concept il en paroist beaucoup»⁴¹⁹. Remata Descartes que, ainda que lhes deem o nome de «acidentes», os peripatéticos estão de facto a dar-lhes o sentido de substância.

A contenda entre cartesianos e peripatéticos, habilmente sintetizada por Pereira Gomes⁴²⁰, reflete-se posteriormente dos textos setecentistas portugueses, onde a contribuição de João Baptista emerge com especial relevo. Importa, antes de mais, estabelecer aquilo que o oratoriano entende ser o que permanece e como permanece após o milagre da eucaristia⁴²¹. Na verdade, há que separar o que fica formalmente e o que se conserva apenas virtualmente, para que possa ser suportada qualquer teoria acerca dos acidentes eucarísticos. É por isso que João Baptista distingue os acidentes extrínsecos (separados da substância, no sentido em que se relacionam com a semelhança corpórea ou visual) dos intrínsecos (que se relacionam com os efeitos sensíveis diretamente dependentes da substância)⁴²².

⁴¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 193.

⁴¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 195.

⁴²⁰ João Pereira Gomes, «Sistemas eucarísticos na filosofia portuguesa do século XVIII», *Lumen*, ano X, abril de 1946, pp. 213-234.

⁴²¹ Cf. João Baptista, *op. cit.*, pp. 125-159.

⁴²² João Baptista começa por enumerar em nove proposições os acidentes que permanecem aquando o milagre do altar. A maneira como se conservam esses acidentes é esclarecida no final, mediante a intervenção divina. Assim, permanecem no sacramento da eucaristia: 1) a figura extrínseca ou matemática do pão e vinho (dimensões, ordem em relação ao lugar, etc.) – se Deus quisesse eliminar Pedro, mas impedisse de entrar o ar no lugar por ele deixado, ficaria uma figura perfeita de Pedro que poderia ser percebida pelos nossos sentidos (ninguém negaria esta capacidade a Deus, pelo que pode fazê-lo durante a eucaristia com a hóstia e o vinho); 2) ficam formalmente as cores, já que dependem da superfície da figura corpo, que não é alterada; 3) permanecem formalmente todos os odores, por milagre de Deus, já que, sendo os odores um fumo muito subtil que emana dos corpos, é Ele quem os mantém mesmo depois da destruição da substância inicial; 4) ficam também as espécies visuais (formadas a partir

Os acidentes extrínsecos, que permanecem formalmente, são aqueles que dependem do local deixado pela substância do pão, instantaneamente ocupado pela substância divina. Parece-nos ver aqui revisitada a ideia de superfície já defendida por Descartes, uma vez que, como refere João Baptista, a figura matemática do pão, como as suas dimensões ou lugar, permanecem iguais, tal como se Deus quisesse eliminar um homem impedindo a intromissão de ar no local por ele abandonado. Manter-se-ia, assim, esse contorno e local inalterados, preservando a figura exata ocupada pela substância anterior. Uma vez elucidada esta primeira questão, fica mais fácil explicar porque é que os acidentes extrínsecos permanecem formalmente, pois eles dependem desse local que resta inalterado e não propriamente da substância que é transformada. Neste sentido, as espécies visuais, tais como as cores (que nada mais são do que a modificação da luz numa determinada superfície), e as odoríficas (que consistem na evaporação de fumos subtis difundidos pelo ar e conservados por Deus) mantêm-se como tal, porque se referem diretamente à parte «exterior» do corpo do pão e do vinho, e não à sua substância. Se aceitarmos, como João Baptista, que Deus pode eliminar uma substância e deixar inalterado não só o contorno perfeito, mas todo o espaço anteriormente ocupado pela mesma, então tudo aquilo que depende dessa superfície, que assim fica totalmente imperturbada, efetivamente permanece.

De outra maneira ficam os acidentes intrínsecos, pois que se conservam apenas aparentemente após a transubstanciação. Ora, os efeitos sensíveis e físicos, tais como o peso, o sabor ou a quantidade física, estão presentes na eucaristia, mas têm em Deus a sua causa eficiente imediata. Porque Deus assim quer, agita o órgão responsável pelo gosto da mesma forma que o pão e o vinho agitariam, mantendo virtualmente o efeito físico que a substância do pão e do vinho tinha antes de ser substituída. O mesmo sucede com o peso ou a quantidade física, entendida como a extensão e as restantes

do reflexo dos raios de luz que afetam os corpos e conferem aos olhos as suas imagens – tal como as cores, dependem da superfície dos corpos); 5) o impulso do peso conserva-se por intervenção direta de Deus, que cria essa ilusão mesmo depois da transubstanciação; 6) apesar de ficar a quantidade matemática do pão (conforme a proposição 1) o efeito físico dessa quantidade, que implica a resistência à entrada de outros corpos no mesmo local, é mantido diretamente por Deus; 7) o peso em si permanece apenas virtualmente, por vontade de Deus, conforme o seu efeito descrito na proposição 5; 8) os sabores também se conservam apenas virtualmente pela presença de Deus no sacramento, que agita o órgão do gosto, dando a aparência do pão e do vinho; 9) remata-se a lista dos acidentes que ficam depois da consagração, afirmando-se que para tal concorre a vontade de Deus esconder o mistério do seu corpo e sangue na eucaristia nas espécies do pão e vinho – é esta vontade que O leva a conservar os seus acidentes. *Idem, ibidem*, pp. 125-129.

partes do pão, que ficam como efeitos virtuais por se preservarem apenas na sua aparência.

A mesma ordem de ideias é seguida por Teodoro de Almeida, que essencialmente parafraseia João Baptista, manifestando a sua dívida para com o mestre. Quando explica a Eugénio o milagre da eucaristia e o que permanece após a transubstanciação, Teodósio ilustra, explicando, toda a ação divina:

As especies, que fiação no Sacramento, não consistem todas na mesma cousa; as especies que fazem o Sacramento sensível á vista, ao olfacto, e aos ouvidos, consistem na mesma côr, cheiro, e som do pão, e são a mesma luz, os mesmos effluvios, o mesmo ar movido que havia, ou haveria antes da consagração; as especies, que fazem sensível o Sacramento com a gravidade do pão, consistem na acção de Deos actualmente carregando nos corpos inferiores, da mesma sorte que actualmente carregaria o pão verdadeiro, se ahi o houvesse: do mesmo modo as especies que fazem sensível o Sacramento com a figura do pão, consiste na acção de Deos actualmente embaraçando o ar, e mais corpos circumvizinhos, que não entrem naquelle lugar que antes occupava o pão: as especies finalmente que o fazem sensível com o sabor do pão, com a sua dureza, &c. consistem na Omnipotencia de Deos prompta, e determinada para fazer as mesmas impressões no tacto, e pádar, que faria o pão, se ahi o houvesse. [...] Numa palavra: Os accidentes, que são realmente distinctos do pão, como a côr, o cheiro, &c. estes ficam os mesmos da realidade; porém os que são modificações da materia do pão, estes ficam virtualmente os mesmos, fazendo a Omnipotencia todos aquelles efeitos, que faria o pão se ahi estivesse, sem diferença alguma.⁴²³

Pelo exposto, percebemos que Teodoro de Almeida segue João Baptista na diferenciação que faz entre os accidentes extrínsecos, ou realmente distintos do pão, e os intrínsecos, ou meras modificações da matéria, e assinala os tipos de acidente (os que ficam inalterados e os que decorrem da ação direta de Deus durante o sacramento), que, apesar de diferentes, têm a origem última e mais relevante na omnipotência divina, ou não assentasse o sacramento da eucaristia na premissa de um milagre.

Deste modo, o primeiro argumento apresentado pelos diversos autores em análise, para destronar a tese peripatética de que os accidentes têm de ser reais e separados de toda a matéria, reside precisamente na assunção da autoridade divina, como garante máximo do próprio sacramento. Com efeito, como lembra Verney, nem os antigos terão a ousadia de pôr em causa o poder de Deus, que age em conformidade com a sua vontade e, como tal, tem a capacidade de tudo operar durante a eucaristia,

⁴²³ Teodoro de Almeida, *op. cit.*, t. II, pp. 297-299.

transformando a substância no momento da consagração, mas mantendo a aparência do pão e do vinho. Em jeito de provocação, coloca a questão, a que prontamente responde:

Pergunto agora: ousarão os Peripatéticos negar que Deus por si mesmo possa mover tanto as partículas intermédias como o sentido externo do mesmo modo como faz o pão e o vinho? Certamente não ousarão. Nem podem negar, se por inspiração divina a substância do pão e vinho for destruída, possam permanecer estes acidentes, e estas espécies, que antes eram sentidas.⁴²⁴

Porém, o argumento evidente da onipotência de Deus não é o único, apesar de dever ser o bastante para demonstrar a tese. Retomando João Baptista, o oratoriano faz um périplo pela tradição conciliar e das Sagradas Escrituras para fundamentar a sua posição e derrotar a dos peripatéticos. Sendo os concílios e as Escrituras inspirados por Deus, constituindo-se como veículos incontestados da omnisciência divina, são uma base sólida probatória usada tanto pelos antigos como pelos modernos para defenderem as suas ideias. Lembra Baptista que já no IV Concílio de Latrão é afirmada a transubstanciação do pão e do vinho, doutrina confirmada no Concílio de Florença e reiterada ultimamente no de Trento, cujo cânone II condena claramente a consubstanciação, ao reclamar a excomunhão para todo aquele que não aceite a conversão total da substância do pão e vinho em corpo e sangue de Cristo⁴²⁵, mantendo-

⁴²⁴ «Qaero nunc: Audebuntne Peripatetici negare, Deum se ipso commovere posse tum particulas intermedias, tum sensus externos eo modo, quo facit panis, & vinum? Certe non audebunt. Nec ergo negare possunt, si divinitus destruatursubstantia panis, & vini, posse remanere eadem accidentia, seu easdem species, quae ante sentiebantur.» Luís António Verney, *De Re Physica, op. cit.*, t. 2, parte II, p. 180.

⁴²⁵ Sobre o desenvolvimento do argumento alicerçado na tradição conciliar, veja-se João Baptista, *op. cit.*, pp. 110-114. Em 1781, veio a lume uma tradução bilingue latim-português, publicada com a aprovação da Real Mesa Censória, onde se podem ler as resoluções da sessão XIII, plasmadas em cânones acerca do Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Dos onze cânones desta sessão, citamos apenas os que se referem aos acidentes e à transubstanciação: «CANON I. Se alguém negar, que no Santissimo Sacramento da Eucharistia se contém verdadeira, real, e substancialmente o Corpo, e Sangue, juntamente com a Alma, e divindade de Nosso Senhor Jesu Christo, e por conseguinte todo Christo; e disser, que sómente está nelle como em sinal, figura, ou virtude: seja excommungado. CANON II. Se alguém disser, que no Sacrosanto Sacramento da Eucharistia fica a substancia de pão, e vinho, juntamente com o Corpo, e Sangue de N. Senhor Jesu Christo; e negar aquella admiravel, e singular conversão de toda a substancia de paõ em Corpo, e de toda a substancia de vinho em Sangue, ficando sómente as especies de paõ, e vinho; cuja conversão a Igreja Catholica com summa propriedade chama *Transsubstanciação*: seja excommungado. CANON III. Se alguém negar, que no veneravel Sacramento da Eucharistia, debaixo de cada huma das especies, e debaixo de cada parte destas especies, quando ella se dividem, se encerra todo o Christo: seja excommungado. CANON IV. Se alguém disser, que no admiravel Sacramento da Eucharistia depois da Consagração não está o Corpo, e Sangue de Nosso Senhor Jesu Christo, mas sómente no uso, quando se recebe, e não antes, nem depois; e que nas Hostias, ou Particulas consagradas, que se guardaõ, ou sobejaõ, não fica o verdadeiro Corpo do Senhor: seja excommungado.» *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Português*, trad. e ed. de João Baptista Reycend, Lisboa, Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, t. I, pp. 265-267.

-se apenas as suas espécies. Esta confirmação estabelecida em cânones irrevogáveis parece dar completa sustentabilidade à hipótese peripatética de que não podem ser mantidas as ditas «espécies», uma vez que dependem da sua substância, se não forem não só realmente distintas dela, mas ainda separáveis da mesma substância. Do ponto de vista histórico, o problema inicial reside na maneira como os aristotélicos vieram assumindo o sentido do vocábulo «species» por «accidens» ao longo da tradição conciliar. Se, por um lado, como lembrará Verney, os concílios afirmam apenas a transubstanciação (deixando mesmo de parte a discussão acerca da natureza das «espécies» que ficam), por outro a palavra «species», usada efetivamente naqueles textos, não pode ser entendida como acidente, no sentido absoluto defendido pelos antigos, mas apenas como aparência, imagem ou efigie. A relação de homonímia alegadamente estabelecida pelos defensores de Aristóteles não tem, segundo os autores modernos em apreço, suporte demonstrativo. Ora, recorda João Baptista que o tipo de vocabulário usado pelos Padres nas resoluções conciliares reflete o tipo de léxico das Sagradas Escrituras, onde «species» significa «similitudinem, seu effigiem, aut representationem», como de resto corroboram vários exemplos transcritos pelo oratoriano, dos quais escolhemos dois, ambos do Evangelho segundo S. Lucas:

- em Lc 3, 22, pode ler-se «Descendit Spiritus Sanctus corporali **specie** sicut columba», cuja tradução é «o Espírito do Santo desceu sobre ele em **forma** corpórea, como uma pomba»;
- em Lc 9, 29, no momento da transfiguração de Cristo, lê-se «Et facta est **species** vultus ejus altera», que pode ser vertido como «o **aspeto** do seu rosto modificou-se».

Em ambos os casos, a substituição de «species» pelo referente «accidens» não faz sentido, o que leva João Baptista, Teodoro de Almeida e Verney, com os diversificados estilos argumentativos, a concluir que o termo usado nas deliberações conciliares não pode ser tido como acidente, mas simplesmente como imagem ou aparência. A acrescentar a esta explanação, surgem as sucessivas proibições das obras de Aristóteles no período medieval, desde logo a *Física* em 1210 na Universidade de

Paris, reiterada em 1215 no próprio Concílio de Latrão⁴²⁶, como expressões de repúdio por parte da própria instituição eclesiástica em relação àquelas ideias. Por este motivo, levanta a dúvida João Baptista – estando as obras de Aristóteles proibidas e sendo já o conceito de acidente do filósofo grego conhecido pelos medievais, como poderiam os Padres da Igreja usar o termo «species» querendo significar um conceito que fazia parte de uma conceção reprovada pelo mesmo organismo que estabelecia o sacramento como uma mudança radical da substância, não obstante a sua aparência? Isto apenas sustentaria, segundo Baptista, que os Padres não poderiam seguir Aristóteles nas suas doutrinas interpretadas pelos escolásticos de forma negligente (não esqueçamos que, como já tivemos oportunidade de referir, o próprio oratoriano tem um entendimento diferenciado do dos peripatéticos para o mesmo termo cunhado por Aristóteles, o que aproxima a ideia de acidente do filósofo antigo da dos modernos).

Com efeito, tendo em conta toda a argumentação acerca do conceito de acidente em geral e a polémica relativa aos acidentes eucarísticos em particular, parece-nos visível o que Baptista pretende demonstrar nesta parte da sua obra: 1) no período medieval, os escolásticos comentaram o seu mestre, como mais tarde vieram a fazer os peripatéticos setecentistas, vendo nos acidentes entidades reais e distintas; 2) sendo esta teoria tida à época como fidedigna em relação ao testemunho antigo, foi esta mesma noção proibida e classificada de herética pelos Padres da Igreja, porque integrada no texto condenado da *Física* do Estagirita – ou seja, a tese condenada não era verdadeiramente a de Aristóteles (conforme o próprio João Baptista tentou esclarecer), mas a dos seus comentadores. Se os teólogos que condenaram as teses de Aristóteles as seguissem, como pretendiam os peripatéticos, incorreriam numa absurda contradição. A constatação deste aspeto leva João Baptista a referir que a ideia de acidente como entidade distinta não poderia ser efetivamente aceite pelos Padres dos concílios. Esta construção do argumento levaria à conclusão de que os modernos peripatéticos não se poderiam fazer valer desta tradição conciliar, porque, além de não haver um indício eficaz do ponto de vista do próprio vocabulário (parecendo excessiva ou forçada a

⁴²⁶ Na verdade, João Baptista faz mesmo uma síntese das proibições das obras de Aristóteles naquele período, especialmente no que à *Física* diz respeito: 1210 – foi proibido o ensino de Aristóteles pelo Concílio de Paris; 1231 – Gregório IX atenua a proibição, mas solicita que os textos da *Física* e *Metafísica* sejam corrigidos e purgados de todas as imprecisões; 1265 – Simão de Brie, ainda cardeal de Santa Cecília (viria a ser o Papa Martinho IV), volta a proibir o ensino da *Física* de Aristóteles; só em 1366 é que os cardeais João de S. Marcos e Gil de S. Martinho levantaram as proibições ao ensino das obras de Aristóteles, por terem sido incumbidos pelo Papa Urbano V de reformar a Universidade de Paris. Cf. João Baptista, *op. cit.*, p. 112.

associação de «species» a «accidens»), foram as interpretações adulteradas do texto do Estagirita que levaram à sua condenação. Mais tarde, Verney recuperará o raciocínio relativo ao significado de «species», procurando mostrar também que nos textos dos concílios apenas figura a descrição do que é a transubstanciação e não das espécies que permanecem ou como permanecem depois dela, e concluirá em corolário que

Aqueles Aristotélicos que acusam os Filósofos Modernos de ímpia heresia ou erro, porque estes negam os acidentes absolutos, pecam nas leis da Lógica, da Caridade e da Igreja.⁴²⁷

Apesar da variedade de argumentos que se possam procurar, o certo é que a partir do momento em que é apresentada a onipotência divina como garante do milagre eucarístico, que, simplesmente por ser milagre, implica sempre o poder de Deus, pouco fica para contestar. No entanto, se podemos aceitar que a manutenção dos acidentes aquando da transubstanciação não implica necessariamente a realidade e separabilidade dos mesmos acidentes, podemos por outro simplesmente dizer que também não significa o contrário, pelo menos do ponto de vista da vivência da fé. A partir do momento em que é trazida para a disputa a capacidade de Deus tudo operar conforme a sua vontade, as duas perspetivas parecem igualmente sustentáveis. Ainda que os modernos tenham procurado fundamentar as suas teorias nos resultados da experimentação que a física advogava, mostrando como o que percebiam do funcionamento da natureza não era contrário aos preceitos doutrinários na Igreja, antes os confirmava, a verdade é que a nomeação da autoridade divina é o que lhes confere maior (ou menor) validade neste contexto.

⁴²⁷ «Aristotelici illi, qui recentiores Philosophos, ob negata accidentia absoluta, de haeresi nefaria, aut errore postulant, peccant in leges Logicae, & Caritas, & Ecclesiae.» Luís António Verney, *De Re Physica*, *op. cit.*, t. 2, parte II, p. 197.

PARTE II

ARISTÓTELES E O MARQUÊS DE POMBAL:

DUAS FACES DE UMA ANTÍTESE

E porque a Faculdade chamada até agora *Das Artes*, e incorporada na Universidade, tão longe esteve de satisfazer a estes importantes objectos, que muito pelo contrário foi a origem, e raiz venenosa, donde nasceo a escura, pueril, e sofisticada loquacidade, que invadio, e corrompeo todos os Ramos do Ensino público: Hei por bem, e Sou servido abolir a dita Faculdade, como systema incorrigivel, e indigno de Refôrma; substituindo no lugar della huma nova Faculdade, que mais se não chamará *Das Artes*, mas sim de *Filosofia*; regulada, e dirigida efficazmente a produzir os bons effeitos, que della resultam, quando não se emprega em fallar, mas em saber.

*Junta de Providência Literária*⁴²⁸

Numa sociedade em crise de autoridade, vence quem a restaura.

*Jorge Borges de Macedo*⁴²⁹

4. ARISTÓTELES, O MENTOR REMOTO DO RETROCESSO CIENTÍFICO DE PORTUGAL

O debate entre antigos e modernos, que caracterizou grande parte dos trabalhos científicos do século XVIII, conheceu em Portugal um matiz político sobejamente incentivado pela máquina de propaganda pombalina, responsável pela criação de uma tese radical que poria em evidência duas correntes de pensamento construídas em antítese e representadas simbolicamente por intervenientes bem delimitados e identificados – de um lado, os Jesuítas e a sua ideologia nefasta, do outro, o rei e a sua legitimidade divina e incontestável.

⁴²⁸ Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados debaixo da Immediata e Suprema Inspeção de El Rei D. José I. Nosso Senhor*, livro 3, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772, p. 223.

⁴²⁹ Jorge Borges de Macedo, *O Marquês de Pombal (1699-1782)*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982, p. 18.

A ação reformista do Marquês do Pombal, reconhecida na ampla produção legislativa que intentou uma transformação mais profunda nos diversos campos de intervenção política, foi suportada e acompanhada por uma reflexão histórica acerca da condição do país, que veio a constituir-se numa espécie de justificação preliminar para fundamentar as medidas que, segundo o ideário pombalino, poriam Portugal a par dos restantes Estados da Europa, tidos como mais avançados e desenvolvidos. Neste sentido, o tom agressivo, combativo e cáustico dirigido à causa da decadência nacional contrasta com a luminosidade, que se procurava recuperar, de uma idade de ouro perdida, não por desleixo ou esquecimento, mas pela ação direta daqueles que, desde o início da sua própria existência, conceberam a derrocada das culturas civilizadas da Europa – os Jesuítas. Delineiam-se, pois, dois mitos, um negro e outro luminoso, que se intensificam quando e porque em confronto direto; e é nessa confrontação, que muito pouco deve ao rigor histórico ou à análise crítica dos factos de ambos os mitos, que surge como que por arrasto a figura de Aristóteles.

O mito dos Jesuítas, profusamente analisado por José Eduardo Franco na sua tese de doutoramento publicada em dois volumes⁴³⁰, reporta-nos para a imagem de um país doente e quase perecido, como se padecesse de um mal de tal forma nocivo que apenas a sua erradicação total poderia curar o paciente. Desta forma, a historiografia produzida no período pombalino espelha muitas vezes a necessidade de sanar radicalmente o país dessa enfermidade, sendo que a pretensa terapia começaria mesmo por se concretizar com a expulsão dos Jesuítas, efetivada a 3 de setembro de 1759 – data simbólica, uma vez que reporta para o atentado contra D. José I, ocorrido precisamente um ano antes e que serviu também de argumento contra os membros da Companhia de Jesus.

O caminho do progresso e o regresso de Portugal a uma época próspera implicavam à partida um diagnóstico da causa do retrocesso em que alegadamente se vivia e, para tal, foram produzidos libelos claramente parciais e com uma agenda política evidente, onde se destaca o trabalho de compilação e síntese de acusações da *Dedução Cronológica e Analítica*. Esta obra, publicada posteriormente à expulsão dos Jesuítas, reforça a ideia da herança perversa deixada pela Ordem e servirá de alicerce para a maioria dos textos que se lhe seguiram e que tivessem como fito o continuado

⁴³⁰ José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa, Gradiva, 2006.

ataque aos Inacianos. Estando o problema já assinalado, era necessário agir em conformidade, sob pena de se contribuir para uma maior falência do país. Como refere José Eduardo Franco, «em suma, para o Marquês de Pombal desjesuitizar significava antes de mais iluminar, isto é, infundir as luzes da razão e do progresso no reino em ordem a dar-lhe a oportunidade de recuperar o prestígio e a idade de ouro perdida. É nesta dinâmica política marcada pelo paradigma iluminista-reformista, que (sob diferentes contextos e pretextos e com base em leituras acomodadas dos acontecimentos, de generalizações e efabulações) triunfou o pensamento conspiracionista que perpassou a política antijesuítica pombalina. Os Padres da Companhia foram, deste modo, envolvidos num manto mortal, e erguidos como uma esfinge mitificada do mal do Estado, como o grande alibi, donde o líder do governo despótico soube extrair, com habilidade, força mobilizadora e eficácia para realizar o seu ideário de transformação de Portugal»⁴³¹.

O percurso conturbado da Companhia, particularmente o do século XVIII, não ocupa o alvo central da nossa tese, mas é, contudo, indissociável dele, na medida em que a resposta reformista de Pombal contra a chamada filosofia aristotélico-escolástica só pode ser compreendida neste contexto e como uma espécie de etiqueta inserida num rol de argumentos que se repetem exaustivamente ao longo da literatura inspirada ou intervencionada pelo próprio Marquês. Com efeito, a alegada manutenção *fanática* de Aristóteles em diversos campos do saber por parte dos Inacianos, mesmo depois de contestado pelos modernos, serviria de mote para interpretar a capacidade que os Jesuítas cedo demonstraram ter no plano pedagógico como uma arma de manipulação dos jovens, que levaria a conservar o país numa espécie de letargia científica altamente lesiva para o avanço nacional. Apontemos, pois, como ponto emblemático e culminante desta ação direcionada contra Aristóteles, e mais especificamente a tradição aristotélico-escolástica, a ausência do filósofo de Estagira nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, renovados em 1772, e onde, ironicamente, é contemplada pela primeira vez uma Faculdade de Filosofia, com vista a formar profissionalmente filósofos⁴³². Esta

⁴³¹ Idem, *ibidem*, vol. 1: *Das Origens ao Marquês de Pombal*, pp. 472-473.

⁴³² O curso filosófico, integrado na Faculdade de Filosofia, procurava formar filósofos profissionais. Segundo o programa expresso no texto dos *Estatutos*, o ensino na filosofia em geral até à época tinha falhado o seu próprio intuito, acabando por corromper as mentes dos estudantes. D. José viu-se, pois, na obrigação não só de contemplar o estudo avançado desta disciplina, batizando simbolicamente a nova faculdade de «Faculdade de Filosofia», mas também de o purificar das influências identificadas como nocivas e o colocar no devido lugar, tendo em conta o sentido mais lato do conceito de filosofia. Por esse

nova faculdade inaugura os três cursos de filosofia, a saber: medicina (filosofia do corpo são ou doente), matemática (filosofia da quantidade em geral); filosofia natural (o que não é tratado nos outros dois cursos, com a observação da natureza). Assim se procura formar profissionalmente médicos, matemáticos e naturalistas.

Pretendemos com este capítulo analisar como foi depreciado o filósofo grego em textos normativos ou de teor polemista, salientando a maneira como foi ainda instrumentalizado pelo poder vigente, por forma a auxiliar a legitimar uma espécie de *damnatio memoriae* contra uma ordem religiosa célebre pela rápida proliferação de escolas. Estes estabelecimentos de ensino constituíram uma verdadeira rede à escala global, em proporção com a diáspora dos vários missionários, que muito ficou a dever à intervenção de D. João III, logo nos primeiros anos que sucederam a fundação da Companhia em 1534. A utilização do *argumento aristotélico*, chamemos-lhe assim, no campo pedagógico é devedora da ambiência contestatária que vinha animando o contexto científico e filosófico europeu e que se veio a consolidar no século XVIII, como tentámos demonstrar na primeira parte da nossa tese, nas áreas seleccionadas. No confronto entre antigos e modernos, os antigos são retratados genericamente como obsoletos e ultrapassados e os modernos representam a luz da razão e da ciência. Transposto para o plano político, este duelo ganha contornos efetivos e mais concretos, porque extravasa a discussão intelectual para se localizar no contexto da intervenção do Estado, tendo por isso consequências práticas.

Como nos recorda Umberto Eco, «ter um inimigo é importante, não apenas para definir a nossa identidade, mas também para arranjar-mos um obstáculo em relação ao qual seja medido o nosso sistema de valores, e para mostrar, no afrontá-lo, o nosso

motivo, podemos ler logo no texto introdutório à terceira parte do livro terceiro, dedicado especificamente ao curso filosófico, a tentativa de recuperar o estatuto próprio do curso no painel de matérias abrangido pela recém-fundada faculdade: «Considerando também, que as Sciencias Filosoficas, além de se acharem depravadas, e corrompidas na sobredita Faculdade das Artes, estavam degradadas do justo lugar, que merecem; fazendo-se dellas huma Faculdade inferior, e menor, ao mesmo tempo, que se tinha collocado a Medicina entre as Faculdades maiores, quando ella não he outra cousa mais, do que huma Parte da mesma Filosofia: E Attendendo a que esta differença não póde ter outros effeitos, que não sejam os de arruinar os Estudos Filosoficos, e de desanimar a applicação dos que nelles poderiam empregar-se com utilidade pública do Estado: Hei por bem outro fim ordenar, e estabelecer, que a Faculdade de Filosofia seja daqui em diante reputada, e havida por uma Classe maior do Ensino público, em tudo igual ás outras Faculdade; procurando da sua parte produzir no seu gremio Filosofos consummados; dignos das luzes deste Seculo; e conformes ao espirito dos presentes Estatutos, que Tenho disposto para Regulamento della.» Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra, op. cit.*, livro 3, pp. 223-224.

valor. Portanto, quando o inimigo não existe, há que construí-lo»⁴³³. Ainda que Aristóteles não tenha sido o inimigo capital da propaganda pombalina, foi, porém, diretamente afrontado para servir de prova, com o intuito de demolir um dos pilares vitais dos Jesuítas e que consistia num dos pontos fortes e mais íntimos do carisma inaciano, como era o da sua missão pedagógica.

4.1. O MAGISTRAL PLANO DOS JESUÍTAS

Nos catecismos antijesuíticos pombalinos, conforme os apresenta José Eduardo Franco, revela-se um plano perverso a ser incrementado pelos Inacianos, com vista à dominação de todos os povos. Através da destabilização dos poderes – temporal e espiritual –, os Jesuítas poriam em marcha uma verdadeira *monarcomaquia* que espoletaria um caos geral, que os libertaria de quaisquer restrições e permitiria que interferissem em todos os setores do poder, dominando as coroas e os seus soberanos. Para que esta maquinação global fosse concretizada, era necessário que os Padres se infiltrassem em todos os campos da vida política, para que a manipulação das mentes começasse desde a mais elementar raiz e pudesse perdurar eficazmente⁴³⁴. A influência premeditada no âmbito social e cultural resultava, pois, num dos principais métodos usados pelos Jesuítas para obterem a hegemonia essencial para a prossecução dos seus objetivos. É preciso não perder de vista que o apetrecho habilmente compilado por Pombal e pelos seus ideógrafos se insere num tempo político específico, onde o perfil regalista do Marquês não pode deixar de ser trazido à colação. Como Zília Osório de Castro esclarece, por regalismo entende-se «a supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrente da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceites, sem que haja uma uniformidade na argumentação com que se pretende legitimá-lo. Deste ponto de vista, é possível distinguir um regalismo justificado e um regalismo fundamentado, a partir do carácter histórico de

⁴³³ Umberto Eco, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Ocasionalmente*, trad. Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa, Gradiva, 2011, p. 12.

⁴³⁴ Como bem reforça José Eduardo Franco, «o mito que se constitui a partir de uma imagem construída da Companhia de Jesus é um mito essencialmente político, porque de fundamentação e argumentação ideológica estruturalmente política, fazendo daí depender todas as outras variantes temáticas que o compõem.» José Eduardo Franco, *op. cit.*, p. 328.

um, e teórico de outro. O regalismo pombalino caracteriza-se pelo seu carácter doutrinário, decorrente de uma teoria específica de poder, sacralizadora da soberania e identificadora do seu âmbito de jurisdição. Define-se, assim, a plenitude do poder régio face ao poder papal e eclesiástico pela denúncia da ilegitimidade da jurisdição temporal de ambos e, ao mesmo tempo, apoia-se na reforma da Igreja como coadjuvante no processo de tornar efectiva essa mesma jurisdição»⁴³⁵. As diferentes medidas implementadas por Pombal não podem ser lidas sem o pano de fundo que lhes subjaz, sobretudo no que à reação antijesuítica diz respeito, já que esta sintetiza numa figura identificada e demonizada tanto a restauração legítima do poder do rei, como a recuperação do verdadeiro desígnio da Igreja, consubstanciadas num projeto abrangente de salvação nacional. Com efeito, apenas num contexto de iminente queda se consegue alicerçar a retórica mitificante e dicotómica característica da época⁴³⁶.

O mito negro dos Jesuítas foi sendo inicialmente construído através do artificialismo da denúncia anónima, que cedo se tornou em acusação e posterior condenação, provada e reforçada na obra inspiradora de tantos regulamentos e leis pombalinos como foi a *Dedução Cronológica e Analítica*. Importa referir alguns documentos que precederam o trabalho de José de Seabra da Silva e que foram elementares para a idealização deste perfil diabólico da Companhia. O primeiro

⁴³⁵ Zília Osório de Castro, «Antecedentes do regalismo pombalino», in Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeiro, Amélia Polónia (coords.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 323. Além deste capítulo, veja-se, da mesma autora: *História Cultural e Política de Um Vintista*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 1986; «O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo», *Cultura, História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411; «Sob o signo da unidade: *Regalismo vs Jesuitismo*», *Brotéria*, vol. 169, 2009, pp. 113-134; *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.

⁴³⁶ Em tese defendida recentemente, Cristiana Lucas Silva refere como o mito dos Jesuítas configura um exemplo da adaptação da teoria do bode expiatório, conforme demonstrada por René Girard. Os mecanismos do bode expiatório processam-se mediante cinco etapas, que, aplicadas ao caso específico dos Jesuítas, correspondem a cinco momentos identificáveis na História, onde o período pombalino é fulcral. A um primeiro momento de caos corresponde a assunção e consciência da crise e da decadência presente; segue-se a escolha da vítima, que consiste na eleição do responsável pelo estado de crise – os Jesuítas, neste caso; procede-se depois à etapa da acusação e apresentação de provas, de que os textos de propaganda de Pombal são sobejamente exemplificativos e expressivos (não descurando uma parafernália exaustiva de notas que, não raras vezes, acompanham as obras acusatórias, como é o caso da *Dedução* e do *Compêndio*); o momento da catarse torna-se evidente com a expulsão dos Jesuítas; finalmente, termina-se o ciclo de expiação com a restauração da paz e da ordem, que corresponderá ao período pós-expulsão, onde se intentaram várias reformas com o intuito de salvar e recuperar Portugal. (cf. Cristiana Isabel Lucas Silva, *Representações do Estrangeiro na Cultura Portuguesa (1750-1950): Identidade Nacional em Confronto*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 2017).

testemunho a evidenciar é o da *Relação Abreviada*⁴³⁷, posta a circular anonimamente em 1757, e que indiciava, em jeito de relatório, o abuso de poder por parte dos Jesuítas nos territórios ultramarinos da pertença de Espanha e Portugal. Segundo o autor, teria sido descoberta uma República jesuíta tanto nas possessões espanholas, entre os rios Uruguai e Paraguai, como nas portuguesas, mais especificamente na região do Grão-Pará e Maranhão.

A *Relação* apresenta três procedimentos graves usados pelos Jesuítas para levarem a cabo a sua missão de supremacia sobre aqueles territórios, por forma a conseguirem sobrepor-se à autoridade legítima do rei. A manipulação dos povos indígenas teria começado pela quebra de comunicação entre estes e quaisquer intervenientes do reino, fossem eles representantes do poder real, como os governadores, fossem do poder eclesiástico, como os bispos. Além desta primeira medida, os Jesuítas teriam proibido o uso do português ou do espanhol, incrementando o guarani como língua única, o que circunscreveria a possibilidade comunicativa aos contactos entre os nativos e os próprios Padres da Companhia. Estas duas estratégias atribuídas aos Inacianos – o corte de comunicação com as autoridades e o incremento do guarani – permitiriam à partida uma rutura na relação entre os colonos e os índios, o que resultaria, numa dimensão mais alargada e gravosa, numa obstrução premeditada da relação entre os vassallos e o seu rei, numa clara intromissão em valências que competiam apenas ao monarca. O terceiro e último procedimento reveste-se de especial importância para a nossa tese, uma vez que alude à veiculação da ignorância como arma para a manipulação das gentes, neste caso ainda muito equacionada com o tema da

⁴³⁷ Como é apanágio nesta época, o título completo deste opúsculo é por si só bem ilustrativo do conteúdo: *Relação Abreviada da Republica, que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabelecerão nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, e da Guerra, Que nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes. Formada pelos Registos das Secretarias dos Dous Respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios, e por Outros Documentos Authenticos* (s. l., s. n., 1757). Esta obra veio a lume na sequência da contenda entre Jesuítas e os poderes soberanos dos reis que estava em causa na implementação das medidas acordadas no Tratado dos Limites, celebrado entre Portugal e Espanha a 13 de janeiro de 1750. Este tratado, que definia as fronteiras dos territórios das duas coroas na região do Brasil, implicava, entre outras medidas, a mudança para a administração portuguesa de sete missões jesuítas. Esta alteração consistia na transferência dos índios, dos missionários e de todos os seus pertences para um território mais distante, o que significava grandes perdas e uma dispersão de gentes e valores dificilmente recuperáveis. O problema resumia-se, pois, à contestação dos Jesuítas (em representação dos indígenas e das próprias missões, pois conheciam empiricamente a realidade local e defendiam a impraticabilidade daquele acordo fronteiriço), contra a vontade dos soberanos, que à luz do regalismo fundado no entendimento absolutista do direito natural, era por natureza iluminada e incontestável. A intromissão dos Jesuítas, cuja linha de ação se deveria restringir à orientação espiritual dos povos, em assuntos de Estado concernentes apenas ao rei, indigitado diretamente por Deus desde o nascimento para gerir todas as questões do poder temporal, resultava numa afronta direta que dificilmente poderia ser ignorada naquele contexto histórico.

catequização dos povos e da veneração de falsos ídolos⁴³⁸, apesar de se alertar já para a castração crítica do pensamento que estava na origem do bloqueio ao verdadeiro conhecimento. Com efeito, o texto da *Relação Abreviada* refere que o vício da ignorância, sabiamente orientado pelos Jesuítas, limita-se mais à tensão existente entre a ação dos Padres e a ligação entre os súbditos e o rei, mas não deixa também de salientar que a educação é fulcral para a dominação dos povos, algo que, quando avaliado no território português europeu, terá implicações relevantes na condução dos estudos e consequente aproveitamento de Aristóteles para determinados fins. Veja-se que, a crer nos testemunhos pombalinos, os Jesuítas teriam pervertido a sua missão, pois que, em vez de transmissores de conhecimento e verdade, se revelavam despóticos impostores em prol de um plano máximo de pendor imperial.

A 19 de janeiro de 1759, poucos meses depois do atentado contra D. José I, é posto a circular, juntamente com uma carta régia dirigida ao Arcebispo Primaz de Braga, um opúsculo intitulado *Erros Impios e Sediciosos, Que os Religiosos da Companhia de Jesus Ensinaraõ aos Reos, Que Foraõ Justificados, e Pertenderaõ Espalhar nos Póvos destes Reynos*, cujo objetivo redundava na justificação da sentença contra os Távoras, mentores e executores do crime de lesa-majestade de 3 de setembro de 1758, e do papel dos Jesuítas no mesmo episódio. A carta régia que antecede os *Erros* declara o dever de informar o Arcebispo Primaz de Braga das práticas perniciosas dos Jesuítas, enfatizando o facto de tais ações comprometerem a boa condução pastoral dos fiéis. As mesmas orientações seguiram para todos os prelados do reino, o que demonstra bem o intuito do rei e do seu valido em transmitir a mensagem no meio eclesiástico, no sentido de difundir junto de todos os crentes as condutas puníveis dos Padres da Companhia.

O autor anónimo dos *Erros Impios e Sediciosos* ataca diretamente o código moral e doutrinário dos Jesuítas, cujos preceitos teriam sido inspirados por Nicolau

⁴³⁸ Expõe-se, na *Relação Abreviada*, que a aprendizagem dos índios era coartada em conformidade com a vontade dos missionários. Esta limitação implicava um conhecimento falso e ilegítimo, ao ignorar a verdadeira extensão dos poderes: «Pois que, ignorando os miseraveis Índios que havia na terra poder que fosse superior ao poder dos Padres, criaõ que estes eraõ Soberanos dispoticos dos seus Corpos, e Almas: Ignorando que tinhaõ Rey, a quem obedecer, criaõ que no Mundo naõ havia vassallagem, mas que tudo nelle era escravidão: E ignorando em fim que havia Leys, que naõ fossem as da vontade dos seus Santos Padres (assim os denominaõ) tinhaõ por certo, e infallivel que tudo, o que elles lhes mandavaõ, era indispensavel para logo obedecerem sem a menor hesitaçaõ.» Idem, *ibidem*, p. 3.

Maquiavel⁴³⁹, ao imputar-lhes quatro erros: o primeiro assevera a legitimidade do uso da calúnia, tendo em vista o descrédito e a ruína do caluniado; o segundo lidima o homicídio, mesmo que o alvo seja o rei; o terceiro erro torna permitida a prática da mentira, de forma a apresentar os factos segundo a maneira mais conveniente para o mentiroso, podendo desta forma falsear o passado para atingir benefícios no futuro; a derradeira falta prende-se com o secretismo da Ordem, que se reveste de ímpar importância pela veiculação de um culto próprio, observado à revelia da Igreja e do Estado. Este ocultismo acaba por impor regras obscuras, apenas acessíveis a alguns, numa ligação de obediência a uma figura de autoridade – os superiores provinciais na administração local e, por extensão, o geral da Ordem. Esta prática reiterada fomenta a separação entre um *Nós* e um *Outros*, pondo em evidência o benefício do grupo secreto em detrimento do outro, que corresponderia a todas as pessoas exteriores à Companhia.

Estes dois documentos apresentados, que desvelam, por um lado, a alegada intromissão dos Jesuítas nos assuntos de Estado e consequente sobreposição de poderes, e, por outro, a falência doutrinal que se revela num código moral viciado e viciador, cuja conservação não poderia ser aceite pela própria Igreja, servem como que de introito à redação de duas leis fundamentais para o destino dos Inacianos em Portugal: a lei de 28 de junho de 1759 e a de 3 de setembro do mesmo ano. A primeira lei reestrutura os estudos menores (nível de ensino que desde cedo serviu de rampa de lançamento para a estratégia pedagógica dos Jesuítas), proíbe abertamente os livros dos Padres da Companhia e extingue quaisquer escolas que lhes tenham sido confiadas⁴⁴⁰. A escrita legislativa é rica em acusações contra o Jesuítas, mas salienta sobretudo o método usado no ensino dos seus colégios e fundamenta a extinção de toda a prática letiva perante a alegada impossibilidade de reabilitação de um sistema de tal forma danoso, que encontra na sua finalidade a ruína da ciência e das artes em Portugal. Se o objetivo

⁴³⁹ Recordemos que as obras de Maquiavel foram formalmente condenadas pela Igreja logo com a publicação do primeiro *Index* de livros proibidos, promulgado por Paulo IV e publicado em 1559, posteriormente revisto e novamente aprovado no Concílio de Trento, em 1564. Maquiavel figura na primeira classe do *Index*, que proíbia a totalidade da obra de um determinado autor (cf. *Index Autorum, et Librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. & Universalis Inquisitionis Caueri ab omnibus & Singulis in Universa Christiana Republica Mandantur, sub Censuris contra Legentes, vel Tenentes Libros Prohibitos in Bulla, Quae Lecta Est in coena Domini, Expressis, & sub alijs Poenis in Decreto eiusdem Sacri Officij Contentis*, Romae, [Antonio Baldo], 1559).

⁴⁴⁰ Cf. lei de 28 de junho de 1759: «Ley, e instrucçoens para os estudos, e prohibiçaõ dos livros dos Padres da Companhia», in *Collecção das Leys, Decretos, e Alvarás, Que Comprehende o Feliz Reinado Delrey Fidelissimo D. Jozé I. Nosso Senhor, desde o Anno de 1750. até o Fim de Maio de 1761., e a Pragmatica do Senhor Rey D. Joaõ V. do Anno de 1749*, Lisboa, Na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censoria, 1771, p. 3 da mesma lei.

último dos Padres era o de destruir o próprio edifício pedagógico do reino, então nada poderia permanecer:

E attendendo ultimamente a que, ainda quando outro fosse o Methodo dos sobreditos Religiosos, de nenhuma sorte se lhes deve confiar o ensino, e educação dos Mininos, e Moços, depois de haver mostrado taõ infaustamente a experiencia por factos decisivos, e exclusivos de toda a tergiversaçõ, e interpretaçãõ, ser a Doutrina, que o Governo dos mesmos Religiosos faz dar aos Alumnos das suas Classes, e Escolas sinistramente ordenada á ruina naõ só das Artes, e Sciencias, mas até da nossa Monarquia, e da Religiaõ, que nos meus Reinos, e Dominios devo sustentar com a minha Real, e indefectivel protecçãõ [...].⁴⁴¹

A lei de 3 de setembro de 1759, que expulsa os Padres da Companhia, recupera a acusação descrita na *Relação Abreviada*, ao recordar a oposição reiterada dos Jesuítas ao cumprimento do disposto no Tratado dos Limites. Segundo a introdução do texto legislativo, o rei tudo terá feito para que os religiosos abandonassem o seu infausto plano de domínio sobre o Brasil. Porém, malgrado o esforço do soberano, os Jesuítas insurgiram-se sempre contra a vontade real e puseram em causa a autoridade do próprio monarca. Perante tal cenário, ao que acresce a relaxação da moral nos termos expostos nos *Erros Ímpios*, D. José viu-se na necessidade de desnaturalizar os Jesuítas de todo o reino e seus domínios, aprovando duras penas a quem lhes desse guarida:

Declaro os sobreditos Regulares na referida fórma corrompidos; deploravelmente alienados do seu santo Instituto; e manifestamente indispostos com tantos, tão abominaveis, taõ inveterados, e taõ incorrigiveis vicios para voltarem á observancia delle; por notorios Rebeldes, Traidores, Adversarios, e Agressores, que tem sido, e saõ actualmente, contra a minha Real Pessoa, e Estados, contra a paz publica dos meus Reinos, e Dominios, e contra o Bem-commum dos meus fieis Vassallos: Ordenando, que como taes sejaõ tidos, havidos, e reputados: E os hei desde logo em effeito desta presente Ley por desnaturalizados, proscritos, e exterminados: Mandando que effectivamente sejaõ expulsos de todos os meus Reinos, e Dominios, para nelles mais naõ poderem entrar: E estabelecendo debaixo de pena de morte natural, e irremissivel, e de confiscação de todos os bens para o meu Fisco, e Camera Real, que nenhuma Pessoa, de qualquer estado, e condiçãõ que seja, dê nos meus Reinos, e Dominios entrada ao sobreditos Regulares ou qualquer delles, ou que com elles junta, ou separadamente, tenham qualquer correspondencia, verbal, ou por escrito, ainda que hajaõ sahido da referida Sociedade, e que sejaõ recebidos, ou Professos em quaesquer outras Provincias, de

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 2-3 da mesma lei.

fóra dos meus Reinos, e Dominios; a menos que as Pessoas que os admittirem, ou practicarem, não tenhaõ para isso immediata, e especial licença minha.⁴⁴²

Pelos excertos transcritos, conseguimos perceber levemente a imagem negra criada para caracterizar os Jesuítas. Não será difícil perscrutar desde já que qualquer ideia, doutrina ou filosofia que estivesse simbólica ou efetivamente conotada com estes Padres terríveis poderia ser usada contra eles e como que corresponsabilizada pelo declínio do país, sendo por isso instrumentalizada e feita argumento para a própria expulsão da Ordem e contínua depuração que se lhe seguiu. Por estes motivos, mesmo depois da lei de desnaturalização de 1759, a propaganda antijesuítica não cessaria⁴⁴³. Antes pelo contrário, as reformas que se lhe sucederam recuperaram e agudizaram a linguagem diabolizante do discurso de combate. A expulsão constituiria o primeiro passo para a eliminação daquele mal, mas era necessário, por um lado, mudar e transformar o reino, corrigindo o caminho que estava a ser seguido em direção ao abismo, e, por outro, contribuir para a anulação total da Ordem no mundo⁴⁴⁴. Neste contexto, são publicadas obras de referência que passam a servir de cartilha para diversas normas e tomadas de decisão, que as citam e têm como referência segura, como é o caso da *Dedução Cronológica e Analítica* ou do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*.

Assinada por José de Seabra da Silva (e monitorizada pelo próprio Marquês de Pombal)⁴⁴⁵, a *Dedução Cronológica* foi publicada em três volumes, entre 1767 e 1768.

⁴⁴² Lei de 3 de setembro de 1759: «Ley da desnaturalizaçõ dos Padres da Companhia», *Collecção das Leys, Decretos, e Alvarás, op. cit.*, p. 3 da mesma lei.

⁴⁴³ Cf. Christine Vogel, *op. cit.*, pp. 134 e ss.

⁴⁴⁴ Ana Cristina Araújo lembra a intensificação da campanha antijesuítica perpetrada por Pombal a nível internacional através do incentivo e patrocínio para a publicação de obras e das suas traduções, de onde destacamos a *Relação Abreviada* e a *Dedução Cronológica*: «Depois da *Relação Abreviada*, em que os jesuítas são, com grande escândalo, responsabilizados por graves actos de desobediência, persiste-se na incriminação da acção missionária e educativa da ordem. Como ocorreu com outros textos do género, a *Relação Abreviada* apareceu traduzida em francês, italiano, alemão e inglês. Ao todo, cerca de vinte mil exemplares foram distribuídos e lançados no mercado europeu. [...] Por ordem do Marquês de Pombal, a *Dedução Cronológica e Analítica* foi enviada a todas partes do reino e domínios ultramarinos. O padre Pereira de Figueiredo verteu-a em latim e, para maior divulgação, duas versões, uma em francês, outra em italiano, garantiam, além fronteiras, a fama do déspota iluminado que a ideara.» Ana Cristina Araújo, «Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo», in Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.^a ed., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, pp. 27-28.

⁴⁴⁵ Veja-se a apresentação que José Eduardo Franco faz de cada um dos catecismos antijesuíticos que analisa na sua tese (pp. 475-497). No texto dedicado à *Dedução Cronológica*, o autor atesta precisamente que o papel interventivo do Marquês de Pombal está bem patente em testemunhos da época, o que o leva a concluir: «Estes grossos volumes apresentam como autor José de Seabra da Silva (1731-1813). Mas na realidade a sua idealização e direcção foi feita pelo Ministro Carvalho e Melo, provavelmente com a colaboração, além de Seabra da Silva, também de Frei Manuel do Cenáculo e de António Pereira de

Este empreendimento consiste na releitura da história de Portugal desde o momento em que entraram os Jesuítas no país, no reinado de D. João III, até à sua expulsão por D. José. O estado do país é analisado dicotomicamente, tendo como primeiro paradigma uma idade áurea a todos os níveis, que seria imediatamente anterior à intromissão dos Padres da Companhia, por oposição às trevas que se instalaram na sequência daquele acontecimento. O império dos Jesuítas estabelecer-se-ia mediante uma estratégia persistente e concertada, que consistia em três aspetos essenciais:

- 1) Controlo da família real e da corte, através da nomeação de Jesuítas para confessores, conselheiros e tutores dos príncipes e dos herdeiros das famílias mais influentes;
- 2) Fomento do fanatismo orientado pelos Padres, nomeadamente através da criação de falsos ídolos, como Simão Rodrigues, fundador da Ordem em Portugal e tido como (falso) apóstolo ou profeta, para facilmente manipular as gentes e se mover nos meandros da superstição popular;
- 3) Implementação da ignorância, através das escolas menores e da universidade.

Esta tríade argumentativa vai-se desenrolando e repetindo ao longo da narração, condicionando a historiografia segundo aqueles vetores de leitura. Importa destacar a importância que é dada desde as primeiras linhas à questão pedagógica. De facto, os Jesuítas eram conhecidos pelo seu robusto sistema de ensino⁴⁴⁶, cuja proliferação

Figueiredo.» José Eduardo Franco, *op. cit.*, pp. 485-486. A aferição deste aspeto apenas atesta ainda mais a dedicação de Pombal à fundamentação das reformas que procurou aplicar.

⁴⁴⁶ Fernanda Santos analisou a proliferação dos colégios dos Jesuítas como um verdadeiro movimento de globalização, ligado essencialmente ao próprio carisma da Ordem e ao contexto de contrarreforma em que se fundou: «Tendo em conta o perfil missionário da Companhia de Jesus, a sua pedagogia conheceu uma expansão a nível mundial, tornando-se global e unificada por um ideário comum, e por uma obra que orientará toda a metodologia de ensino dos Jesuítas: a *Ratio Studiorum*. De fato, a Companhia apresentou-se, no campo pedagógico, como possuidora de uma consciência que nunca até aí se impusera com tanta convicção: a da importância social da escolarização. O ideal jesuítico era congregar as crianças em suas escolas, orientando o seu ensino para modelá-las dentro do pensamento religioso católico e filosófico que os orientava. Numa sociedade que oscilava em perturbações críticas de contestações religiosas do século, a Companhia de Jesus jogava suas cartas no ensino, uma arma capaz de provocar transformações sociais.» O impacto do ensino dos Jesuítas em Portugal reflete-se muito visivelmente no número de colégios que orientaram até à sua expulsão por Pombal: «Em Portugal, os Jesuítas foram responsáveis pela criação de uma importante rede de instituições de ensino entre 1540 e 1759. No total, dirigiram cerca de 26 colégios em Portugal. Três deles foram muito importantes: o Colégio das Artes, em Coimbra, fundado nos anos 40 do século XVI, mas dirigido pelos Jesuítas apenas a partir de 1555; o Colégio de Santo Antão, em Lisboa, inaugurado em 1553; o do Espírito Santo, em Évora, que abriu as

através da construção de diversos colégios espalhados pelo mundo muito ficou a dever ao impulso de D. João III, que logo concedeu a estes religiosos a orientação espiritual das colónias ultramarinas e, mais tarde, em 1555, a orientação do Colégio das Artes de Coimbra, obtendo esta autonomia relativamente à jurisdição do reitor da universidade da mesma cidade.

Segundo o autor da *Dedução*, poucos anos depois da entrada dos Jesuítas, em 1540, Manuel Godinho, um dos «sócios» de Simão Rodrigues, disfarçou-se de estudante e infiltrou-se na universidade conimbricense para corromper os jovens⁴⁴⁷. Por esta acusação se demonstra que a maquinação dos Inacianos de dominarem o reino através da ignorância é apresentada como um dos pilares da propaganda política pombalina, que visa interpretar de forma deturpada a criação da rede de colégios que se propagou globalmente. A penetração nociva dos Padres da Companhia foi de tal maneira eficaz que, por alvará de 13 de agosto de 1561, garantiram a hegemonia plena sobre a Universidade de Coimbra, ao conseguirem que os «estudantes de leis» tivessem de levar um certificado do Colégio das Artes para ingressarem nos estudos avançados. Apesar de todas as artimanhas usadas para dominar os sucessivos reis e cortes, foi com o ensino que os Jesuítas desferiram um dos mais duros golpes, ao mergulhar Portugal nas trevas do obscurantismo, iludindo os estudantes que pensavam instruir-se, quando na verdade submergiam na mais maleável ignorância:

Já fica demonstrado da Divisão Segunda desta Primeira Parte, que desde que Simão Rodrigues se achou arbitro dispotico do espirito do Senhor Rei D. João III, empregou todas as forças proprias, e dos seus companheiros, para a destruição do Collegio da Nobreza deste Reino; e para estabelecer o seu absoluto dominio sobre a fraqueza da nossa ignorancia. Este mesmo Plano proseguirão na Regencia do Senhor Infante Cardeal D. Henrique. E o vierão a consummar com a destruição da

portas ao público no mesmo ano de 1553, tendo passado a Universidade em 1559. Não há estudos precisos sobre o número de alunos que frequentaram estas instituições, mas é conhecida a indicação genérica, dada por Francisco Rodrigues, de que, no final do século XVI, chegaram a estar matriculados 2500 alunos em Santo Antão, 2500 no Colégio das Artes, 1600 na Universidade de Évora e 1200 no Colégio de Braga.» Fernanda Santos, *O Colégio da Bahia: Uma (Quase) Universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, s. l., Theya Editores, 2015 (e-book).

⁴⁴⁷ José de Seabra da Silva, *Dedução Chronologica, e Analytica*, vol. 1: *Parte Primeira, na qual Se Manifestão pela Successiva Serie de cada Hum dos Reynados da Morarquia Portugueza, Que Decorrerão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o Presente, os Horrorosos Estragos, Que a Companhia Denominada de Jesus Fez em Portugal, e Todos Seus Dominios, por Hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente Seguido desde Que Entrou neste Reyno, até Que Foi d'elle Proscripta, e Expulsa pela Justa, Sabia, e Providente Ley de 3. de Setembro de 1759*, Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, p. 10.

dita Universidade, debaixo do Nome do Senhor Rei D. Sebastião, pelas muitas Cartas, Provisões, e Alvarás, de que perei os exemplos seguintes.⁴⁴⁸

Este percurso vertiginoso começaria a ser contrariado de maneira mais evidente por D. João V, que terá percebido os estratagemas dos Jesuítas, e culminaria com a expulsão promulgada por D. José, momento encomiasticamente referido por Seabra da Silva. D. João V, consciente da condição nefasta do país, tomou medidas importantes no sentido de afastar os Padres e minimizar a sua influência na ciência e nas artes do reino. O Magnânimo, como foi cognominado, percebeu a trama que se vinha tecendo nos séculos anteriores e tratou logo de substituir os confessores do príncipe, que tinham falecido e eram Jesuítas, por elementos exteriores à Ordem⁴⁴⁹. Todavia, a medida mais luminosa e que permitiu a entrada em Portugal de obras notáveis, até então ignoradas devido ao estrangulamento que os Padres da Companhia faziam à ciência, foi a criação da Academia Real da História Portuguesa, por decreto de 8 de dezembro de 1720⁴⁵⁰.

Havia, porém, uma coluna da força dos Jesuítas que era de difícil anulação – o ensino. Ora, Seabra da Silva, depois de revelar que aqueles religiosos se tinham imiscuído nos circuitos letivos para destruir os estudos e dominar pelo «idiotismo» dos iludidos discípulos logo com D. João III, deixa bem patente que, no reinado de D. João V, os mesmos Jesuítas estavam propositadamente isolados nos seus métodos pedagógicos, porque certamente focados nos seus objetivos perversos, enquanto todas as outras ordens, mesmo as mais recentes, como era o caso da Congregação do Oratório, acompanhavam o progresso científico e divulgavam o verdadeiro conhecimento. Por este motivo, o soberano termina com a supremacia da Companhia ao edificar uma nova casa, concorrente, e atribuí-la aos Oratorianos⁴⁵¹. Estas decisões – a mudança dos

⁴⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 52.

⁴⁴⁹ Com efeito, os confessores jesuítas foram substituídos por dois membros da Congregação de S. Filipe Néri, um da de S. Bernardo e outro clérigo do hábito de S. Pedro. José de Seabra da Silva, *op. cit.*, p. 495.

⁴⁵⁰ Como se lê na *Dedução Cronológica*: «Seguiu-se dar-nos a mesma Fundação [da Academia Real da História Portuguesa] huma não equivocada prova, de que o mesmo illuminado Monarca tinha comprehendido perfeitissimamente o Estratagema, com que os ditos Regulares nossos intrusos Mestres pertendião sustentar o imperio da sua tyrannia sobre a baze da nossa ignorancia; e de que procurou livrar-nos de hum tão intoleravel cativo, abrindo as portas ás Artes, e Sciencias, de cujo conhecimento dependia a nossa liberdade.» Idem, *ibidem*, p. 496.

⁴⁵¹ «He tambem decisivo testemunho do claro conhecimento, que o dito Senhor Rey D. João V. teve, de que os mesmos denominados Jesuitas distrahião, e estragavão nos pertendidos Estudos e os seus Vassallos, em vez de instruillos; e do desejo, que teve, de que os mesmo Vassallos cultivassem doutrinas, e applicações mais uteis; a judiciousa, e pia diversão, que fez ás Escolas exclusivas, de que havia duzentos annos se achava de posse da *Companhia* chamada *de Jesus*, pela erecção da Casa, que mandou edificar no suburbio de *Nossa Senhora das Necessidades*, a beneficio da Douta, Religiosa, e benemerita

confessores reais, a fundação da Academia e a criação de uma escola na periferia da influência jesuíta – compõem as três provas descritas pelo autor da *Dedução* para aferir que D. João V estaria alerta para o plano posto em marcha desde 1540. A última prova reside no facto de ter circulado por todos os territórios do Império português, desde o Brasil à Índia, a bula *Immensa Pastorum Principis*, de 20 de dezembro de 1741, da lavra de Bento XIV, e que denunciava os abusos dos membros da Companhia.

A primeira parte da *Dedução Cronológica* termina com a expulsão dos Padres, que, ao verem as suas maquinações descobertas e sem possibilidade de concretizar o seu «tyrannico Imperio», tentam uma última medida de recuperação com o atentado contra a vida do Rei D. José I. Este crime de lesa-majestade coroa e legitima a tomada de decisão que procura erradicar o mal já identificado, intensificando ao extremo o repetitivo discurso de acusação e punição⁴⁵².

Pelo exposto, não é de somenos importância notar que a veiculação do conhecimento, propagado seja pelo ensino formal das escolas, seja pela divulgação de obras selecionadas, ou seja ainda pelo conselho e tutoria concedida desde o berço aos príncipes, constrói um dos argumentos mais prementes da retórica antijesuítica e é nesta linha radical de pensamento (que recusa atribuir qualquer benefício à tradição pedagógica jesuíta) que vai surgindo de maneira mais evidente a figura de Aristóteles.

Congregação de S. Filipe Neri, com aulas, para nellas se ensinar tudo o que pertence ás Escolas menores, e ás Artes; não pelo dito *Methodo Jesuítico*, mas pelo que em Roma estavam praticando os *Dominicanos modernos*, *Padres das Escolas Pias*, *Padres Somascos*, de *S. Francisco de Paula*, *Benedictinos*, *Celestinos*, e até os *Observantes de São Francisco*: Aulas, cuja utilidade he notoria a todos os que hoje vivemos; e Casa, cujas eruditas, e Religiosas produções literarias tem estabelecido o seu credito na geral estimação das Nações mais cultas da Europa.» Idem, *ibidem*, p. 499.

⁴⁵² A título ilustrativo e porque nos auxilia a visualizar melhor uma determinada imagem que se pretendia divulgar, transcrevermos este excerto, que dá nota do atentado ao rei como o culminar da perfídia jesuíta: «Raivos, e arrebatada pois a dita *Companhia* chamada de *Jesus*, quando vio por huma parte em Lisboa, e logo em Roma, abatida a sua feroz, e nunca até então domada suberba, para se humilhar aos Ministros de Sua Magestade; ao Eminentissimo Cardeal Visitador; e ao Eminentissimo Cardela Patriarca: E quando vio pela outra parte no Norte, e no Sul do Brazil não só desmascarada, e cohibida a sua hydropica cubiça; mas tambem reinvendicados pelos seus legitimos Senhores aquelles Dominios, que Ella lhes tinha usurpado: Revolvendo-se dentro em si toda a maquina disforme da mesma ferocissima *Companhia*: E precipitando-se já cega, e desatinada por aquellas duas paixões da suberba, e da cubiça (que della forão sempre enseparaveis): Passou logo a conceber, a abortar, e a diffundir nesta Corte, e Reyno, todas as venenosas furias do seu delirante, e impestado espirito de calumnia, e sedição; e todas as igualmente venenosas, e impestadas doutrinas da sua impia, corrupta, e execranda Moral; e do seu abominavel, e systematico Fanatismo; para dispor, e perpetrar o cruel, horroroso, e sacrilego desacato da tenebrosissima noite de 3. de Setembro do mesmo anno de 1758, que até o fim do Mundo ha de deplorar a fidelidade Portugueza.» José de Seabra da Silva, *op. cit.*, p. 530.

4.2. O ABUSO DE PODER E A MANIPULAÇÃO DA CENSURA

Uma das engrenagens da máquina jesuítica – metáfora⁴⁵³ usada pela propaganda pombalina para ilustrar o mecanismo de uma organização criada com a finalidade de dominar o mundo e afinadamente coordenada para esse derradeiro objetivo – consistia no controlo dos órgãos de vigilância, sobretudo a Inquisição e a censura. A interferência dos Padres da Companhia nestes institutos de relevância determinante para a boa prossecução dos assuntos do reino caracterizava-se não só pelo alegado abuso de poder, no sentido de se imiscuírem e assumirem ou influenciarem os cargos decisórios nesses mesmos organismos, mas também pela deturpação das funcionalidades e limites de intervenção destas mesmas entidades.

A segunda parte da *Dedução Cronológica e Analítica* ocupa-se precisamente da questão da censura e do papel que os Jesuítas tiveram na perversão do sistema. A argumentação é de tal forma densa e exaustiva, que servirá de base para a criação da Real Mesa Censória logo em 1768, cuja lei de instituição, datada de 5 de abril do mesmo ano, refere diretamente aquela obra de José de Seabra da Silva. Esta nova configuração da censura veio substituir a estrutura tríplice anterior, que consistia num sistema censório dividido entre a ação do Ordinário, da Inquisição e do Desembargo do Paço. O primeiro interveniente agia no âmbito das suas funções eclesiástico-administrativas diocesanas, representando a autoridade episcopal; a segunda, dentro de um escopo doutrinário semelhante ao do Ordinário, censurava ou autorizava os livros de cariz religioso, mas sem a circunscrição limitativa da diocese; e o terceiro representava a face secular da censura, podendo a sua ação ter-se restringido a publicações que tivessem que ver com questões legais ou de Estado⁴⁵⁴. Neste contexto, o avanço do regalismo setecentista provocou o desequilíbrio destes poderes, por conceder maior

⁴⁵³ Como lembra José Eduardo Franco: «Esta utilização metafórica [da peça e da máquina] pretende acentuar e caracterização da Companhia como uma grande máquina, uma máquina poderosa, organizada e bem comandada, em que cada membro (= peça) tem a sua função bem definida. Agem de modo a levar a cabo uma maquinação universal na ordem dos poderes e da harmonia social dos reinos, de modo a corrompê-los e instaurar uma nova ordem, a ordem fundada na obediência cega e na subjugação de toda a liberdade e luminosidade da razão humana.» José Eduardo Franco, *op. cit.*, vol. 1, p. 508.

⁴⁵⁴ A abrangência do papel do Desembargo do Paço na censura de livros é questionada por vários autores. Com efeito, ainda que tenha sido obrigada a submissão de livros a exame e aprovação por parte deste setor, por alvará de 1576 de D. Sebastião, que consagrou a tríplice estrutura da censura, a verdade é que por vezes os livros circulavam apenas com a aprovação dos dois braços eclesiásticos (cf. Maria Teresa Esteves Payan Martins, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 44-46).

relevância ao papel do Desembargo do Paço, criando uma nova estrutura censória assente no representante do poder temporal. Como refere Maria Teresa Payan Martins, a composição deste novo órgão de vigilância pretendia reunir num mesmo instituto civil a tripla matriz do procedimento de censura que veio substituir. Além do presidente, faziam parte da Mesa sete deputados ordinários que tinham de compreender necessariamente um inquisidor da Mesa do Santo Ofício da Inquisição, proposto pelo Inquisidor-Geral, e o Vigário-Geral do Patriarcado de Lisboa. A estes sete membros eram acrescentados sete deputados extraordinários, um secretário e um porteiro. Em síntese, «a reforma orgânica da censura intelectual foi o resultado de uma política longamente preparada, merecendo especial destaque as seguintes iniciativas: enfraquecimento progressivo dos poderes do tribunal da Inquisição, com a crescente intervenção da Coroa na nomeação de Inquisidores-Gerais da plena confiança régia; imputação de todas as responsabilidades do mau funcionamento e desvirtuamento da censura aos Jesuítas; fundamentação teórica da necessidade de alteração do regime de censura, apresentada pelo Procurador da Coroa ao Rei, e que constitui a *Sétima Demonstração da Segunda Parte da Dedução Cronológica e Analítica*, publicada em 1767, onde, de acordo com pensamento do autor, se denunciavam todas as consequências lesivas para a Igreja e para o Estado da acção dos Jesuítas na orientação da censura inquisitorial»⁴⁵⁵. A principal motivação que alicerça esta reforma reside, pois, na afirmação de um estado de penúria cultural, cuja causa é atribuída ao papel dos Jesuítas neste âmbito particular, que correspondia à seleção de obras a pôr a circular pelo reino, cujo intuito, habilmente velado, levaria ao incremento da ignorância mais profunda, para que o domínio dos Padres da Companhia pudesse prevalecer e manter-se. Vemos, novamente, o mote do obscurantismo intelectual como uma das armas mais prejudiciais e eficazes para a ruína das artes e ciências do país. Os Jesuítas, ao interferirem na escolha dos livros permitidos e ao imporem os seus próprios índices, condicionavam a leitura de obras e impediam que os avanços científicos mais recentes chegassem a Portugal⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 58.

⁴⁵⁶ O interessante estudo de Piedade Braga Santos mostra dados quantitativos da Real Mesa Censória, que refletem bem o alvo pombalino. Com efeito, num sistema regalista que centralizava toda a sua acção no poder do rei, depurando as obras ou opiniões daqueles que lhe eram adversos, o contrassenso entre aquilo que se procurava atingir com o progresso, ao reformar as instituições para fazer circular os livros modernos, e a coartação do pensamento crítico, pela censura de publicações que pudessem aflorar algum tema que fugisse à cartilha vigente, acabou por caracterizar a intervenção da Mesa. Se tivermos em conta

A segunda parte da *Dedução Cronológica e Analítica* começa por apresentar um roteiro da história da censura desde a fundação da Igreja. Em sete demonstrações, José de Seabra da Silva pretende definir os limites essenciais que separam os poderes do sacerdócio daqueles que competem apenas ao rei. A primeira demonstração remete-nos para um panorama geral da censura e defende uma relativa harmonia entre os domínios espiritual e temporal, sobretudo até ao século VII. Salienta o autor o facto de, ainda que a Igreja tenha censurado livros desde a sua origem, nomeadamente as obras dos gentios ou, depois, dos primeiros heréticos, nunca esteve habilitada a determinar penas de tipo temporal como a queima efetiva de livros ou a condenação de quem lesse os textos proibidos, uma vez que essa competência pertencia apenas ao soberano. O que existia era uma conformidade de vontades entre os dignitários, sendo que cabia sempre ao monarca validar a censura e atribuir a sentença. Para ilustrar bem esta relação, Seabra da Silva lembra que «os Padres do Concílio de Nicea censuraram os Livros de *Ario*: E Constantino Magno os condenou ao fogo; e impoz pena capital aos que lessem a *Thalia* do mesmo *Ario*»⁴⁵⁷. Mesmo em 681, depois do Concílio de Constantinopla,

a quantidade de filósofos modernos que foram proibidos pela censura, mesmo quando inspiraram as reformas pedagógicas de Pombal, não podemos deixar de reforçar que a ideologia regalista prevaleceu de forma determinante no exercício decisório das várias instâncias de governação. Por exemplo, António Pereira de Figueiredo alegará a regra 14 no Regimento da Real Mesa Censória para defender a proibição de Locke e do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Esta obra valida o método empirista tantas vezes elogiado por autores como Verney, e que muito inspirou a redação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra. Também Rui Tavares apresenta uma abordagem detalhada do trabalho censório da Mesa, com gráficos representativos de toda a atividade. É interessante notar para a nossa investigação que: 1) o censor que mais relatórios produziu foi António Pereira de Figueiredo (p. 470); 2) os textos mais enviados à análise da censura pertencem a dois grupos temáticos: religião e ciências/filosofia e artes – com 36,20% e 27% respetivamente, perfazendo 63,20% da totalidade dos assuntos avaliados (os restantes 36,80% dividem-se pelas categorias do direito, história e belas artes – cf. p. 495); 3) da totalidade destes textos apresentados para análise da Mesa, acabam por ser suprimidos cerca de 54% de testemunhos do grupo da religião e 39% do de filosofia e artes, o que resulta numa circulação legal, após o exercício da censura, praticamente igual: 30,1% e 30,8% respetivamente (p. 511). Daqui podemos concluir que os temas a que a censura estava mais atenta eram os de religião e ciência/filosofia e artes, sendo que os textos do primeiro grupo eram os mais censurados. Ainda assim, não deixa de ser significativo que religião e ciência correspondessem a cerca de 60% da oferta disponível e legal para a leitura. Sobre estas e outras questões da censura setecentista, veja-se: José Timóteo da Silva Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal: Ensaio sobre a Compressão do Pensamento Português*, 2.ª ed., Lisboa, Moraes Editores, 1983; Maria Teresa Esteves Payan Martins, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005; Piedade Braga Santos, *Actividade da Real Mesa Censória – Uma Sondagem*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1983; Rui Tavares, *Um Censor Iluminado*, Lisboa, Tinta da China, 2018.

⁴⁵⁷ José de Seabra da Silva, *op. cit.*, vol. 2: *Parte Segunda, na qual Se Manifesta o Que sucessivamente Passou nas Diferentes Épocas da Igreja sobre a Censura, a Proibição e Impressão dos Livros: Demonstrando-se os Intoleráveis Prejuizos Que com o Abuso delas Se Tem Feito à Mesma Igreja de Deus: a Todas as Monarquias: a Todos os Estados Soberanos: e ao Sossego Público de Todo o Universo*, p. 4.

quando os Padres censuraram livros doutrinários e os condenaram ao fogo, não houve verdadeiramente um abuso de poder, mas antes uma convergência natural que, devido ao contexto próprio da época, não causou problemas:

Não causou porém estranheza aos Principes Soberanos aquella novidade: Porque sendo naquelles tempos os objectos dos Prelados Ecclesiasticos, e dos Governos Temporaes, em substancia os mesmos: Tendo ambos as mesmas maximas: E coadjuvando-se hum ao outro reciprocamente: Os Ecclesiasticos tinham cuidado, de que se não estampasse cousa alguma, não só contra a Igreja, mas contra o Estado: E os Ministros dos Principes Seculares praticavão o mesmo com boa, e santa harmonia.⁴⁵⁸

Os primeiros sinais de alerta para o braço temporal surgem entre os séculos IX e XV, altura em que a Cúria Romana começa a intrometer-se diretamente nos assuntos que não lhe são devidos. São assinalados dois marcos principais que provam a intromissão do poder eclesiástico: a bula de Alexandre V, que proíbe a impressão de livros sem a licença do bispo da diocese; e a bula de Leão X de 1515, que excede completamente a sua autoridade ao aprovar a excomunhão, confiscação e multa a quem imprimisse livros sem a autorização do bispo local e da Inquisição⁴⁵⁹.

Intimamente ligados ao exercício da censura e conseqüente abuso de autoridade por parte das instâncias eclesiásticas, surgem na *Dedução Cronológica* os chamados índices expurgatórios, cuja versão última recebeu a contribuição dos Jesuítas e corresponde, por isso, a um dos instrumentos de controlo do conhecimento por parte dos Inacianos. Reporta o autor setecentista que Carlos V ordenou à Universidade de Lovaina que examinasse os livros heréticos e fizesse um catálogo, por forma a ser publicado. Este documento foi divulgado logo em 1546 e revisto em 1556 com toda a adequação, por ter sido deliberado pelo próprio Imperador. A narrativa histórica subsequente tem como objetivo provar a ilegitimidade dos índices que se vieram a produzir posteriormente pela Cúria Romana, mais propriamente por Paulo IV e pelos Jesuítas. A diferença entre este índice expurgatório e o de Carlos V reside precisamente na autoridade de quem o pode certificar ou não. A intromissão do papa e dos seus cúmplices apenas reforça a ideia de que determinados documentos que estavam em vigor no período das Luzes não tinham qualquer validade.

⁴⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 6.

⁴⁵⁹ Idem, *ibidem*, pp. 8-9.

De forma mais acentuada, surge neste contexto a mão jesuítica, sempre ávida de poder e de controlo. Antes de mais, importa referir que, segundo José de Seabra da Silva, durante o Concílio de Trento foi analisado e revisto aquele índice de livros. Porém, mesmo finda a assembleia suprema da Igreja, ficou acordado entre os teólogos presentes que o índice teria de ser melhorado antes de ser divulgado. Ora, pretende-se com este apontamento apenas mencionar que nunca teria sido aprovado definitivamente e em sede conciliar qualquer índice expurgatório, o que derrubaria totalmente a presunção de que aquelas instruções corresponderiam a uma decisão tridentina e ratificada pelo papa. Ainda assim, mesmo que o papa tivesse realmente promulgado o índice, o que não aconteceu, segundo o autor da *Dedução*, a sua aplicação e validade estaria sempre dependente do beneplácito régio, sob pena de sobreposição do poder da Igreja em relação ao do rei.

A receção deste instrumento de fiscalização não terá sido bem sucedida, uma vez que as cortes europeias foram reagindo adversamente ou impedindo a sua veiculação. Interessa-nos particularmente este pormenor da (i)legitimidade deste catálogo, depreciativamente apelidado de «Índices Expurgatórios Romano-Jesuíticos», na medida em que colocam em relevo a insurreição dos Jesuítas, que se infiltraram em todo o mundo, e impuseram a sua vontade e a sua doutrina fazendo uso de mecanismos, ou maquinações, na gíria pombalina, ilusoriamente fidedignos, mas faltos de qualquer autenticidade. Ora, remata Seabra da Silva que «em Portugal, a pezar dos referidos *Indices Romano-Jesuiticos*, e da *Bulla da Ceia*⁴⁶⁰, que veio em consequência delles, se tem dado a Deos o que he de Deos, e se tem conservado para esta Coroa o que era de Cesar, e o que he por isso isseparavel della»⁴⁶¹. Com esta conclusão final o autor reitera que, ainda que a prática não tenha sido a melhor, devido à nefasta ação dos Jesuítas, compete efetivamente ao rei, em última análise, promulgar todas as medidas com força

⁴⁶⁰ A bulas da Ceia constituíam uma prática pontificia periódica de publicação deste tipo de documento por altura da Quinta-Feira Santa. Nestas bulas, o papa condenava várias ofensas contra a Igreja e a fé católica, onde não raras vezes o próprio rei era afrontado, sobretudo quando estava em causa a manutenção de benefícios eclesiásticos, ou, mais particularmente, quando lidas à luz do despotismo iluminado pombalino, que não reconhecia qualquer poder que pudesse superiorizar o do soberano, cuja autoridade suprema lhe fora indigitada por desígnio divino (cf. Alberto Scola, «Bulla in Coena Domini», *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro Cattolico, s. d., p. 210). Por esse motivo e tendo como pano de fundo a argumentação presente na *Dedução*, D. José proíbe a circulação dessas bulas e dos índices expurgatórios que nelas se suportassem, em carta de lei de 2 de abril de 1768.

⁴⁶¹ José de Seabra da Silva, *op. cit.*, p. 167.

de lei, mesmo que essas medidas tenham sido exaradas primeiramente em bulas pontifícias.

Por forma a darmos conta da imagem construída em torno dos Inacianos e percebermos melhor o retrato que a propaganda pombalina deles fez para promover as suas medidas mais incisivas, como a da reforma da Universidade de Coimbra, que nos interessa particularmente pelo papel que a ausência de Aristóteles aí terá, não podemos deixar de evidenciar a maneira como é caracterizada a ação dos Jesuítas após a publicação dos índices tridentinos por bula de Pio IV, de 23 de março de 1564. Tenhamos presente que, para o autor da *Dedução*, a divulgação dos índices não representa a sua certificação ou necessária aplicação, como já referimos, já que apenas o beneplácito régio pode validar o documento e pô-lo em prática, uma vez que as medidas que lá são prescritas extravasam o poder espiritual da Igreja. Contudo, é certo que estas listas circularam e foram implementadas no reino pelos Inacianos. Deste facto assim assumido, resulta aquilo que a demonstração IV começa por referir com a enumeração de duas regras gerais emanadas daqueles mesmos índices e que são usadas para explicar os abusos levados a cabo pelos Jesuítas:

- 1) «*todos os Livros, que se achavão reprovados antes do anno de mil quinhentos e quinze, se julgassem prohibidos*»;
- 2) «*que fossem expurgadas todas as Proposições, que se achassem escritas contra a Liberdade, Immunidade, e Jurisdição Ecclesiastica*»⁴⁶².

As consequências da deturpação destas regras, emanadas elas próprias de um documento ilegítimo, redundaram em três graves aspetos imputados diretamente à intervenção da Cúria e da Companhia: a proibição dos livros que tratavam claramente da separação de poderes, entre o espiritual e o temporal, entre a Igreja e o rei (*e.g.*, é salientado por José de Seabra da Silva que, em 1515, começam a ser impressos novos livros sob a orientação de Leão X, o papa que extravasara a sua autoridade com a bula que proibia a publicação de qualquer obra sem a autorização do bispo da diocese e da Inquisição); a falsificação de documentos por meio da reimpressão dos tais livros anteriores a 1515, assim recuperados, mas com trechos adulterados, por forma a

⁴⁶² Idem, *ibidem*, p. 19.

veicular uma ideia errada sobre a circunscrição dos dois poderes⁴⁶³; finalmente, a falsificação de passos bíblicos e orações para defender os seus fins particulares e permitir a intervenção em campos que competiam apenas ao rei⁴⁶⁴.

A sétima e última demonstração da segunda parte da *Dedução Cronológica* consiste na enumeração de sete «violências» contra os vassallos e o rei perpetradas pelos Jesuítas com a introdução dos índices expurgatórios e da bula da Ceia. Trata-se de uma longa dissertação, que recupera e reforça a ideia de que seriam necessárias grandes reformas para erradicar de Portugal todo o mal que aqui veio habitar na forma de obscurantismo e da crassa ignorância. Assim, os Jesuítas e os demais responsáveis pela promulgação e divulgação daqueles textos tinham objetivos precisos:

Para os seus Authores cortarem pelas raizes o estabelecimento, e o progresso das Artes, e Sciencias, que com tanta gloria do Nome Portuguez havião florecido até aquelle tempo: Para fazerem retroceder as mesmas Artes, e Sciencias ao deploravel estado, em que os Seculos barbaros as vírão na Europa: E para fundarem sobre a ignorancia, e barbaridade dos Reynos, e seus Dominios, hum imperio tão infeliz, e ruinoso, como necessariamente o são todos aquelles Paizes, onde faltão as Luzes das Artes, e Sciencias [...].⁴⁶⁵

As sete «violências» correspondem a práticas não só de abuso e usurpação de poder, mas também de veiculação da ignorância, de onde resultará a decadência do bom nome de Portugal a nível internacional, reportando, desta forma, estragos que além de afetarem internamente o país, lesam a sua imagem e prestígio junto das nações mais progressistas da Europa. Sucintamente, e tendo em conta a organização da *Dedução*, podemos enumerar estes sete estragos como:

⁴⁶³ «Com outro igual abuso da mesma Segunda Regra do *Indices* assima referidos, passárão os ditos Curiaes, e *Jesuítas* com elles colligados, a pertenderem satisfazer ao escandalo das prohibções de muitos dos Livros assima indicados, com o Estratagema de reimprimirem falsificados os que tinham sido impressos antes do referido anno de mil quinhentos e quinze: E isto; ou arrancando inteiramente dos mesmos Escritores os lugares, em que fazião a referida separação entre o Sacerdocio, e o Imperio; ou introduzindo em lugar das palavras, que extrahião, outras palavras imputadas aos mesmos Authores falsificados.» Idem, *ibidem*, p. 22.

⁴⁶⁴ Este último meio de abuso de poder é introduzido expressivamente desta forma: «Com grande magoa minha tenho substanciado os indecentes attentados assima referidos; e com magoa muitas vezes maior passo a referir os que abaixo farei igualmente notorios; tão constringido pela extrema necessidade de defesa do público socego, como penetrado pelo vivo sentimento, de que houvessem Homens dedicados a Deos, e á sua Igreja, que fossem capazes de commetter tão enormes attentados, e de prostituirem com elles tão lastimosamente a sua consciencia, e a sua honra á issaciavel ambição de dominarem na Terra, não perdoando para assim o conseguirem nem ao mesmo Ceo.» Idem, *ibidem*, p. 24.

⁴⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 172.

- 1) a introdução dos índices expurgatórios⁴⁶⁶ e da bula da Ceia;
- 2) a usurpação do direito de censura, diminuindo a ação legítima do rei;
- 3) a usurpação de todo o poder temporal, quando a monarquia portuguesa é «desde a sua primeira fundação imediata no temporal a Deus Todo Poderoso, sem reconhecer na Terra Superior»⁴⁶⁷;
- 4) a privação do reino de livros bons e de uma boa instrução (ficam assim os nobres que estão nos colégios e universidade privados de conhecer boas obras e os mestres incapacitados de lecionar beneficentemente pelo mesmo motivo)⁴⁶⁸;
- 5) a fama e má reputação dos portugueses lá fora, que passam a ser vistos como ignorantes pelos países polidos da Europa, não só pelo ensino pernicioso, mas pelo facto de os livros impressos em Portugal serem deturpados e condicionados pelos Jesuítas;
- 6) a difamação de todas as boas obras estrangeiras, impedindo a sua circulação pelo país, conseguindo que mesmo mestres instruídos não divulguem estas obras na universidade, com prejuízo para o avanço e progresso científicos;
- 7) a apropriação de competências temporais, tais como a administração de terras e outros bens, fazendo uso abusivo de censuras eclesiásticas para a manutenção desses mesmos bens (*e.g.*, ameaçar a salvação da alma de um crente em troca da obtenção de terras ou outros bens).

Estas medidas e consequências, descritas intensivamente ao longo da extensa sétima demonstração, fundamentaram a necessidade de se criar um novo organismo de vigilância, liberto destas manipulações de tal forma nefastas que corromperam todo o

⁴⁶⁶ Sobre a introdução dos índices em Portugal, veja-se a síntese de Raul Rêgo, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, [Lisboa], Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

⁴⁶⁷ José de Seabra da Silva, *op. cit.*, vol. 2, p. 181.

⁴⁶⁸ Veja-se como a questão do ensino é premente e se relaciona intimamente com a censura, na medida em que a proibição de livros condiciona naturalmente o pensamento crítico e permite influenciar as mentes conforme a vontade de quem estabelece as regras. Refere, ainda, Seabra da Silva: «Pois que havendo os *Indices Romano-Jesuiticos* prohibido, e degradado de Portugal todos os Livros de boa instrução: Ficarão os Mestres, e os Discipulos igualmente privados de todos os mais faceis, e excellentes methodos, e de todos os admiraveis Escritos, que antes, e depois do tempo da referida prohibição, e degredo tinham illuminado, e continuarão em illuminar a Europa instruida, e sabia; fazendo-lhe familiar o claro conhecimento dos meios, e dos modos para mais breve, e claramente possuirem as Artes, e Sciencias, que os ditos Regulares, e os seus Socios, e Adherentes sepultarão na confusão, e entregarão a estudos mais dilatados, do que o costumão ser os periodos de vida natural.» Idem, *ibidem*, p. 183.

sistema censório, de que resultará a Real Mesa Censória, com novo *Regimento*⁴⁶⁹, instituída por alvará de 5 de abril de 1768. Não deixa de ser significativo que logo na primeira página do *Regimento*, e ainda antes de se definirem as regras que devem orientar a atividade em causa, sejamos confrontados com o perfil desejado para o presidente da recém-criada Mesa, que reflete não só a preocupação de garantir uma pessoa intelectualmente capaz para a exigência daquele cargo, mas também a noção jusnaturalista vigente, que vê no rei o eleito como tal pela imediata vontade divina, sendo por isso urgente a necessária separação de poderes⁴⁷⁰.

A renovada prática de censura de livros propriamente dita deveria ter em conta dezassete regras, que estabeleceram os critérios a considerar na análise e possível proibição de livros⁴⁷¹. Dos preceitos enumerados no *Regimento*, interessa-nos destacar o primeiro, o segundo e o décimo quarto, por serem aqueles que nos parecem atingir mais certamente os estudos aristotélicos, ainda que o nome do filósofo grego não seja mencionado. Refere a primeira regra que

⁴⁶⁹ Em 1774, e com o mesmo argumento de alegada perversão de um órgão de poder, erradamente tido como eclesiástico, mas verdadeiramente régio, foi instituído o novo *Regimento* do Santo Ofício da Inquisição.

⁴⁷⁰ «Já tenho determinado, que o Prezidente da Meza, será sempre hum Varaõ dos mais sabios, e authorizados dos Meus Reinos. Para o que concorrerão nelle as qualidades de erudito na Letras Sagradas, e Humanas; prudente; zeloso do augmento da Religiaõ, e do Estado; versado na Disciplina antiga, e moderna da Igreja; e bem instruido nos Direitos do Sacerdocio, e do Imperio: Para que tendo as verdadeiras noçoens destes importantes, e delicadissimos pontos, que tantas vezes tem sido occaziaõ de se perturbar a paz publica, possa com as suas luzes dirigir as deliberaçoens da Meza; e ordenar com tanto acerto o exame dos Livros, que os Assentos tomados sobre elles, nem offendam a Suprema, e respeitavel authority da Igreja, nem deixem indefezas as Soberanas regalias da Coroa, e os interesses publicos do Estado.» *Regimento da Real Meza Censoria*, Impresso nas Secretarias de Estado, 1768, p. 1.

⁴⁷¹ De forma sucinta, as dezassete regras para a proibição de autores ou obras podem ser enumeradas da seguinte forma: 1) autores avessos ao cristianismo (ateus, pagão, idólatras, judeus, muçulmanos); 2) heresiarcas; 3) autores cismáticos, contrários ao papa; 4) livros que ensinem astrologia, magia, quiromancia e saberes da mesma ordem; 5) livros que sustentem a superstição e o fanatismo; 6) livros com obscenidades e que ponham em causa os bons costumes; 7) libelos infamatórios, críticas que excedam os limites e resultem na pura difamação ou maledicência; 8) livros que possam sugerir ou que causem mesmo perturbações ao Estado, como os que ponham em causa o poder do rei; 9) textos que, usando a palavra das Sagradas Escrituras ou da Igreja, lhes deturpem o sentido; 10) livros que confundam questões de fé com as de disciplina (os dogmas de fé vs concordatas e outras leis); 11) reforça a anterior ao proibir explicitamente livros que ponham em causa os direitos, as leis, os costumes do reino; 12) prevê uma exceção à segunda regra relativa a livros de heresiarcas – seria permitida a leitura destes autores por parte dos lentes e teólogos, com vista à impugnação dos mesmos testemunhos (essencialmente, garante a posição do censor enquanto exercendo o seu ofício); 13) prevê a possibilidade de se manterem livros escritos por protestantes, na suposição de que são lidos apenas por homens instruídos e doutos; 14) proíbe os livros de filósofos modernos que estejam maculados com questões nocivas (metafísica, pirronismo, etc.); 15) adverte para a necessidade de a Mesa considerar com diligência os livros provenientes da Holanda e de Genebra, por tratarem mal o problema da separação de poderes; 16) tendo como referência a segunda parte da *Dedução*, alerta para os cuidados a ter na análise de livros onde se prove o abuso e os estratégias dos Jesuítas; 17) proíbe livros direcionados para o ensino das escolas menores que não respeitem as novas instruções aprovadas pelo rei, o mesmo se prevendo para os níveis mais avançados.

Seraõ irremessivelmente prohibidos todos os Livros de Authores Atheistas, ou ainda daquelles Homens impios, que surdos até ás mudas vozes da admiravel composiçaõ, e harmonia do Mundo, se atreveram a negar a existencia, ou providencia de Deos, ou algum dos Divinos Attributos: Sentindo mal delles: Proferindo blasfemeas exacrandas, e sacrilegas: impugnado geralmente a necessidade da religiaõ: Estabelecendo por bastante para a Salvaçaõ dos Homens a Religiaõ Natural: Patrocinando a idolatria: Persuadindo a pluralidade de Deozes: Divinizando Creaturas; e rendendo-lhes cultos; como fizeram os antigos Gentios, e faz ainda hoje o Barbaro Paganismo: Sustentando dever subsistir em seu vigor a Ley de Moysés: Arrojando-se a negar a vinda do Messias: Querendo resuscitar, e propagar a Synagoga: Inculcando por verdadeiros, e justos os falsos dogmas de Mafoma, e das seitas que abortaram os seus torpes desvarios: Combatendo a verdade da nossa Santa Religiaõ estabelecida com os Sangue de Christo Nosso Redemptor: E persuadindo que he superflua, e inutil para se conseguir a Bemaventurança Eterna.⁴⁷²

Logo na primeira proibição, «livros de autores ateístas», vemos o eco de uma das etiquetas que será várias vezes atribuída ao próprio Aristóteles, nomeadamente no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, de 1771. O filósofo de Estagira é tido como não crente em Deus e subversor de alguns dos dogmas fundamentais da Igreja, como o da criação do mundo, uma premissa basilar para a definição da física pelos modernos portugueses, como já tivemos oportunidade de referir. Não deixa de ser pertinente recordar que, segundo a conceção aristotélica, o mundo é eterno e essa existência perene põe em causa a ideia de um ser criador, de um Deus cristãmente entendido, ou sequer de um princípio do mundo. Este tema fulcral coloca em contraste imediato e de uma maneira inconciliável o texto aristotélico com a doutrina da Igreja. cremos que salientar esta regra da dimensão ateísta e pagã dos autores proibidos é de sobeja importância, na medida em que estas acusações se reproduzirão noutros documentos e com a mesma linguagem contra o Estagirita, sendo que o texto remanescente se refere claramente à tradição judaica e islâmica. Ora, silogisticamente argumentando, se os autores ateístas são proibidos, se Aristóteles é rotulado como tal em vários documentos (e momentos da história), nomeadamente alguns normativos, como veremos, então Aristóteles, a par de outros autores antigos, certamente não pode ser permitido.

A segunda regra proíbe os livros dos heresiarcas condenados como tal pela Igreja. Para percebermos como Aristóteles pode ser integrado nesta categoria, basta

⁴⁷² Idem, *ibidem*, pp. 20-21.

recordarmos o contexto medieval da Universidade de Paris a partir de 1210, onde o filósofo grego é tido como herege sobretudo no que diz respeito à sua metafísica e física⁴⁷³. Mais tarde, já em 1231, na mesma cidade, o Papa Gregório IX manda corrigir e purgar os textos aristotélicos em carta apostólica dirigida à Faculdade de Artes de Paris. O intuito desta purificação dos textos antigos consistia precisamente em retirar tudo o que pudesse pôr em causa a ortodoxia da Igreja, garantindo assim uma leitura depurada e benéfica daqueles textos antigos. No entanto, logo em 1270 e 1277, o Bispo Estêvão Tempier reforça as condenações aos escritos de Aristóteles. É certo que não são mencionados autores específicos nesta segunda regra do *Regimento*, mas, tendo em conta o papel que é dado à oficialização por parte da Igreja na condenação de um autor como herege, toda a tradição eclesiástica com as suas prescrições oficiais é aqui certamente evocada.

Por último, a décima quarta regra procura atingir os autores modernos, os «prevertidos Filozofos destes ultimos tempos, que continuamente estão inundando, e inficionando o Orbe Literario com methafizicas tendentes ao Pyrronhismo, ou incredulidades á impiedade, ou á libertinagem, pertendendo reduzir a Omnipotencia Divina, e os seus Misterios, e Prodigios á limitada Esfera da comprehensãõ humana: Em cuja consideraçãõ nenhuma deligencia da Meza será demaziada para desterrar dos Meus Reinos, e Dominio a peste moral destes perniciozissimos Opusculos»⁴⁷⁴. Mais uma vez, tudo o que pusesse em causa a perceção verdadeira da figura divina, fosse escrito por autor antigo ou moderno, deveria ser colocado de parte, como de resto aconteceu com vários autores modernos, ainda que inspiradores em certa medida de algumas das reformas pombalinas⁴⁷⁵. Por outro lado, verificamos neste excerto a insinuação de alguns elementos que nos reportam para a reação contra a tradição filosófica aristotélica: a palavra «metafísica» empregue de forma pejorativa (para o que muito contribuíram as interpretações modernas que se fizeram sobre a complexidade do texto aristotélico); e o conceito de «pirronismo», muitas vezes atribuído a Aristóteles para o

⁴⁷³ Ana María Carmen Minecan recorda a ação determinante de membros da estrutura eclesiástica, nomeadamente do Arcebispo de Sens e o Bispo de Paris, que, em 1210, proibiam explicitamente a leitura e o ensino das obras de Aristóteles (cf. «La condena de la física aristotélica 1210-1277: Los albores del método hipotético-deductivo», in F. León Florido (coord.), *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*, Valencia, Ed. Kyrios, 2013, pp. 105-140 – veja-se a restante obra, cujos capítulos remetem precisamente para a condenação da obra de Aristóteles no período medieval).

⁴⁷⁴ *Regimento da Real Meza Censoria*, op. cit., p. 27.

⁴⁷⁵ Cf. Maria Teresa Esteves Payan Martins, op. cit.; Piedade Braga Santos, op. cit.

reputar de mentor do probabilismo («pirronismo moral»), como veremos no *Compêndio Histórico*, que esteve na base da reforma universitária.

Parece-nos, por isso, que o contexto filosófico-científico e a doutrina religiosa do despotismo iluminado, indissociáveis do regalismo defendido pelo valido de D. José, se vão insinuando nos textos normativos ou propagandísticos que vamos analisando e colocam necessariamente de parte os textos aristotélicos⁴⁷⁶.

4.3. O RASTO DA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA NAS REFORMAS POMBALINAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O impacto que a propaganda antijesuítica teve na legitimação das decisões do Marquês foi, de facto, determinante. A necessidade de reformar profundamente todos os sectores da vida do país (e, no Iluminismo português, isso implicava todos os campos da vida pública, com interferência na gestão privada, sobretudo se tivermos em conta a vigilância apertada que o rei mantinha em relação aos seus vassallos) torna-se cada vez mais concreta quando se identifica o fautor e a sua linha de ação. Ao eleger os Jesuítas como bode expiatório do estado depauperado de Portugal, Sebastião José justifica não só a sua expulsão, mas também a intervenção do Estado em todos os níveis em que os Padres tivessem agido de forma nociva. Sendo a Companhia de Jesus uma ordem religiosa, a interferência do rei em assuntos tradicionalmente tratados pela Igreja torna-se uma realidade, distinguível desde logo pela secularização da Real Mesa Censória, que passa a certificar doutrinariamente todos os livros, incluindo os de teor teológico. Vimos, com efeito, que o papel dos teólogos é salvaguardado no novo *Regimento*, mas

⁴⁷⁶ Por exemplo, lembra Rui Tavares que a questão da inutilidade dos textos «está de forma muito clara ligada a uma postura ontologicamente absoluta perante o conhecimento. A Real Mesa adota, para diversas áreas do saber, a sua posição, e utiliza-a enquanto lei “positiva”, excluindo a hipótese sequer de existirem “verdades” alternativas. Esta posição é muito clara no caso das ciências naturais e exatas, em que a Real Mesa acompanha o clima geral de guerra sem quartel à influência aristotélica, no mínimo considerada “ridícula” e “rançosa”.» O autor transcreve depois um excerto de um parecer emitido por um censor acerca de um texto de física, onde não deixa de estar patente o argumento de condenação quase direta de tudo o que representava a tradição aristotélica. Diz o censor que aquelas conclusões de física «são por todos os títulos indigníssimas da licença e aprovação desta Real Meza. Porque sobre virem concebidas em huma grammatica cheia de erros, e em hum estilo implexo e pueril, não contém da Fysica senão a impugnação de todos os bons systemas modernos, e a aprovação do mais futil e rançozo, que ha na escola Peripatetica.» Rui Tavares, *op. cit.*, pp. 415-416.

o ramo forte da administração do recém-criado sistema censório não deixa de ser secular.

A imagem diabolizante dos Inacianos e o carácter lúgubre com que é descrito Portugal impelem a emergência de medidas eficazes e inovadoras. Se uma das principais maquinações dos Jesuítas reside precisamente na divulgação e inculcação da «crassa ignorância», porque habilitadora de mentes facilmente manipuláveis, então torna-se imperiosa a reconfiguração de todos os organismos responsáveis pela circulação do conhecimento, como são os da censura e do ensino. Desta forma, as reformas das escolas são fruto do ideário político da época, como não poderia deixar de ser em qualquer quadro histórico, e é neste contexto que nos parece de particular pertinência seguir o rasto da filosofia aristotélica. Como defende Manuel Alberto Carvalho Prata, «é utópico, portanto, acreditar na independência da educação e da instrução, numa palavra, da Escola, num qualquer país. Daí que, de entre todas as instituições, sejam as escolares aquelas que melhor e de maneira mais marcante reflectem a correlação entre sociologia e ideologia cultural e política, a tal ponto que são elas o espelho e o reflexo vivo da sociedade em que estão inseridas»⁴⁷⁷.

Uma primeira medida legislativa decisiva para a desjesuitização do ensino foi o encerramento dos estudos entregues à Companhia, pela lei de 28 de junho de 1759, antecedendo em poucos meses a expulsão da Ordem. Nas palavras de D. José I:

Sou servido privar inteira, e absolutamente os mesmos Religiosos em todos os meus Reinos, e Dominios dos Estudos de que os tinha mandado suspender: Para que do dia da publicação deste em diante se hajaõ, como effectivamente Hey, por extinctas todas as Classe, e Escolas, que com taõ perniciosos, e funestos effectos lhes foraõ confiadas aos oppostos fins da instrucçaõ, e da edificaçaõ dos meus fiéis Vassallos [...]. Sou servido da mesma sorte ordenar, como por este ordeno, que no ensino das Classes, e no estudo das Letras Humanas haja huma geral refórma, mediante a qual se restitua o Methodo antigo, reduzido aos termos simples, claros, e de maior facilidade, que se pratica actualmente pelas Naçoens polidas da Europa [...].⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Manuel Alberto Carvalho Prata, «A universidade e a sociedade portuguesa na 2.^a metade do século XVIII», in Ana Cristina Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 321.

⁴⁷⁸ «Ley, e instruccoens para os estudos, e prohibiçaõ dos livros dos Padres da Companhia», *op. cit.*, p. 3 da lei.

As novas instruções para as escolas menores, emanadas desta lei, implicaram a proibição dos livros de divulgação global usados ou escritos pelos Jesuítas nas suas aulas (desde a célebre gramática latina de Manuel Álvares às obras de António Franco, João Nunes Freire, José Soares, etc.), sendo o método antigo mencionado neste trecho correspondente àquele que se praticava antes da entrada dos Inacianos, em 1540, altura em que Portugal se mantinha intelectualmente ao nível dos demais países europeus, segundo a propaganda pombalina então veiculada e posteriormente desenvolvida na primeira parte da *Dedução Cronológica e Analítica*. A par disto, foi criada a Direção Geral dos Estudos⁴⁷⁹, que, além de outras funções administrativas, tinha como tarefa reportar ao rei todas as situações em que um determinado professor não estivesse a cumprir o regulamento aprovado⁴⁸⁰, no sentido de discordar da doutrina vigente. A procura de uma harmonia geral, como pretendia o rei, ao invés dos debates letivos, tidos como negativos, mascara um estrangulamento do pensamento crítico, incutido logo nas idades mais jovens⁴⁸¹.

Na reestruturação dos Estudos Menores, ressalta a ausência de Aristóteles e da filosofia escolástica nele inspirada. Na verdade, o Estagirita é referido apenas como autor a considerar nas aulas de retórica, e mesmo aí, a par de outros autores antigos, não deve ser aprofundado pelos professores, surgindo como uma espécie de modelo muito introdutório para o estudo daquela disciplina. A herança latina é preferida à grega, com realce para Quintiliano, Cícero ou Tito Lívio⁴⁸².

⁴⁷⁹ A Direção Geral dos Estudos foi posteriormente abolida e transferidas todas as funções administrativas para a Real Mesa Censória, por lei de 4 de junho de 1771. A autonomia que poderia ainda existir na administração das escolas é completamente elidida com esta medida, tornando-se evidente o papel fiscalizador do Estado nos órgãos de ensino e no controlo do conhecimento que se pretendia lecionar.

⁴⁸⁰ «E por quanto as discordias provenientes da contrariedade de opinioens, que muitas vezes se excitaõ entre os Professores, só servem de distrahilllos das suas verdadeiras obrigaçoens; e de produzirem na Mocidade o espirito de orgulho, e discordia; terá o Director todo o cuidado em extirpar as controversias, e de fazer que entre elles haja huma perfeita paz, e huma constante uniformidade de Doutrina; de sorte que todos conspirem para o progresso da sua profissaõ, e aproveitamento dos seus Discipulos.» Idem, *ibidem*, p. 4 da lei.

⁴⁸¹ Nas palavras de José Eduardo Franco: «Numa política que pretendia cumprir o vector programático fundamental de consolidar o poder absoluto do Estado, nada mais lógico do que ordenar um ensino que formasse vassallos domesticados, isto é, obedientes, em que o espírito crítico em relação ao que estava ordenado era de tal modo desvalorizado ao ponto de ser considerado crime. Neste quadro, a lei revoga a tradição das disputas características das escolas da Companhia, como forma ideologicamente orientada de esvaziar ao máximo o potencial crítico dos súbditos em relação à ordem de saber que se queria dogmaticamente instituir.» José Eduardo Franco, «Introdução», in Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, introd. e coord. de José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira, Porto, Campo das Letras, 2008, p. 26.

⁴⁸² Cf. *Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, Ordenadas, e Mandadas Publicar por El Rey Nosso Senhor, para Uso das Escolas novamente Fundadas*

Os estudos universitários conheceriam, por sua vez, uma reforma estruturante em 1772, com a aprovação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra, antecedida pela publicação do *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, de 1771, elaborado pela Junta de Providência Literária criada para o efeito⁴⁸³. A motivação que espolta a necessidade de uma nova Junta prende-se com a afirmação de uma idade dourada e intelectualmente profícua, que se localiza especificamente antes do ano de 1555, data que representa a tomada do Colégio das Artes de Coimbra pelos Jesuítas⁴⁸⁴. Este momento pontual marca o início de um processo letivo que resultaria na formação de jovens ineptos e ignorantes. Neste sentido, o *Compêndio* constitui-se como um relatório que procura analisar o estado da Universidade e as causas da decadência do ensino universitário, mas cujo resultado está, à partida, viciado, na medida em que se conhece a conclusão, ao ser logo enunciada na carta de lei que cria a própria Junta Literária e antecede o exame historiográfico dos seus membros. Avalia-se a situação da Universidade de Coimbra a partir de uma premissa parcial e qualificativa, que consiste na afirmação de que o ensino superior está deplorável e isso se deve à ação dos Jesuítas desde 1555. O papel aparentemente isento e rigoroso da Junta redundando em certo artificialismo, que servirá para engrossar o mito negro dos Jesuítas em Portugal. Em perfeita sintonia, responde a própria Junta ao pedido enunciado pelo rei (feito lei no momento da criação daquela), em 28 de agosto de 1771, quando é apresentada a estrutura do *Compêndio* e as opções tomadas, nomeadamente na seleção das ciências que serão escrutinadas, concluindo-se que nada dos anteriores estudos pode ser aproveitado para a reforma da universidade, afirmando-se a irremediável necessidade de reforma radical:

nestes Reinos, e seus Dominios, Lisboa, Na Officina do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, 1759, pp. 14-15.

⁴⁸³ Junta de Providência Literária, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuítas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por eles Fabricados*, Lisboa, na Regia Officina Typographica, 1771. Para efeitos de citação, usaremos a edição coordenada por José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira (Porto, Campo das Letras, 2008).

⁴⁸⁴ Lê-se claramente na carta de lei de 23 de dezembro de 1770 que a nossa universidade era «tão admirada na Europa até ao ano de mil quinhentos e cinquenta e cinco, no qual os denominados Jesuítas, depois de haverem arruinado os Estudos Menores com a ocupação do Real Colégio das Artes, em que toda a Primeira Nobreza de Portugal recebia a mais útil e louvável educação, passaram a destruir também sucessivamente os outros Estudos Maiores, com o mau fim, hoje a todos manifesto, de precipitarem os meus Reinos e vassallos deles nas trevas da ignorância.» Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 95.

Muito pelo contrário se contém neles um doloso sistema de ignorância artificial e de impossibilidade para se aprenderem as mesmas ciências, que se fingiu quererem-se ensinar e uma oficina perniciosa, cujas máquinas ficaram desde então sinistramente laborando para obstruírem todas as luzes naturais dos felizes engenhos portugueses.⁴⁸⁵

O relato da Junta Literária «representa a primeira denúncia oficial, extremamente violenta, da decadência a que chegou, já na segunda metade do século XVIII, a Universidade portuguesa», como refere Manuel Ferreira Patrício na sua apresentação à edição do *Compêndio*⁴⁸⁶. O mesmo autor alerta para a disposição elementar dos argumentos pombalinos, que consiste muito simplesmente em afirmar dois tópicos fundamentais: todos os estragos da Universidade de Coimbra têm origem nos sextos e sétimos estatutos, promulgados sob a influência dos Jesuítas, e todos os males de Portugal acabam por ter a mesma origem. O campo semântico desta obra reflete, assim, uma retórica de contraste que se baseia na visão dicotómica observada em textos já citados, que opõe duas imagens em antítese – de um lado, surgem os Jesuítas, conotados negativamente pela propaganda pombalina, do outro, surge a Europa como farol luminoso de progresso e meta a atingir pelas reformas do ministro de D. José⁴⁸⁷. A figura de Aristóteles marca a sua presença no reverso sombrio da medalha, ao ser associada aos Jesuítas como mentor remoto e inspirador de toda a sua filosofia escolástica.

Numa perspetiva mais genérica, notamos que a chancela da filosofia aristotélica e escolástica serve para fundamentar a degradação dos estudos e recusar qualquer hipótese de aproveitamento da tradição letiva dos Jesuítas. Logo na primeira parte, onde

⁴⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 102.

⁴⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 7.

⁴⁸⁷ José Eduardo Franco caracteriza o campo semântico do *Compêndio* alertando para os dois conceitos-chaves – Jesuítas e Europa – que estruturam toda a retórica de contraste que se vai construindo: «Duas palavras-chave e os dois imaginários que elas encerram estão omnipresentes no discurso pombalino, quer seja de carácter legislativo, historiográfico, tratadístico ou panfletário: *Jesuítas e Europa*. Jesuítas e jesuitismo encerram um conceito/visão de carga negativa, pessimista. Representam todo um passado cultural, educativo, mental que urgia repudiar e abolir. O termo Europa situa-se conceptualmente no pólo oposto. Expressa uma visão de carga altamente positiva, um conceito luminoso de dimensão utópica, encerra, no fundo, um ideal, um modelo a seguir, uma utopia de aproximação e de imitação. A estas palavras-chave associam-se outros termos subsidiários, termos afins caracterizadores do que a palavra-chave pretende conceptualmente englobar. Jesuítas ou jesuitismo na propaganda pombalina de reforma e combate significam obscurantismo, ostracismo, trevas, ignorância, infantilismo, imobilismo, mau gosto, decadência, degenerescência, ruína. À segunda palavra-chave, Europa, associam-se, no campo semântico que ela delimita, conceitos subsidiários que incorporaram uma ideologia de acção e que são expressões por excelência do Iluminismo: progresso, luzes, razão, bom gosto, inteligência, felicidade, conhecimento, ordem, clareza e abertura de espírito, liberdade, universalidade.» Idem, *ibidem*, p. 17.

os relatores levam a cabo uma análise diacrónica da Universidade, plasmando o estilo da *Dedução Cronológica e Analítica*, se afirma que a ruína da teologia se deve aos estragos advindos da introdução da «Filosofia Arábico-Aristotélica e a Teologia Escolástico-Peripatética»⁴⁸⁸ nessa matéria; a falência da jurisprudência canónica e civil deve-se, entre outros aspetos, à veiculação de uma «Metafísica errónea» e ao desconhecimento da «verdadeira Lógica»⁴⁸⁹, o que não deixa de aludir à herança do Estagirita; por fim, o grande mal da medicina à época foi o facto de se ter baseado na «venenosa raiz da Física Escolástica»⁴⁹⁰. A conclusão não pode ser outra que não a total obliteração destes métodos e conteúdos, suprimindo por contágio toda a filosofia de Aristóteles do ensino universitário.

As maquinações dos Jesuítas são descritas ao longo de quatro prelúdios que compõem a primeira parte do *Compêndio* e apresentam a sua versão da história da Universidade de Coimbra, culminado na síntese enumerada em três estratégias jesuíticas, que se apresentam no último prelúdio e encerram o circuito imagético da Companhia de Jesus. Importa-nos aqui recuperar sucintamente estes «estratégias», na medida em que a diabolização dos Inacianos se transfere naturalmente para as suas esferas de ação, como temos vindo a descrever, o que tornará mais saliente a figura negativa do próprio Aristóteles e a consequente refutação do seu pensamento. O primeiro estratégia tinha como objetivo vedar Portugal do conhecimento que se produzia fora país, mediante a construção de uma imagem perversa dos estrangeiros, desencorajando a saída de estudantes para outras universidades europeias. Esta política obstrutiva dos Jesuítas ia contra a prática corrente dos monarcas portugueses, que enviavam os seus vassallos para aprenderem e regressarem com as novidades do que se fazia além-fronteiras. A comunicação científica internacional é aqui tida como um ponto fulcral para o avanço do país, que terá sido coartado pelos inimigos do Estado. O segundo estratégia recupera uma das máximas descritas nos *Erros Ímpios e Sediciosos*, de 1759, e consistia na difamação de pessoas que se opunham às decisões dos Jesuítas, o que levou a uma divisão do país e a uma releitura da história nacional à luz dos objetivos daqueles. Segundo os autores do *Compêndio*, eles «revolveram a

⁴⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 100.

⁴⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 101.

⁴⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 102.

História e propagaram ao mesmo tempo a calúnia, e a sedição em todo o Portugal»⁴⁹¹. Por último, surge o estratagema que coroa a paleta de maquinações jesuíticas e que se centra na corrupção da Universidade de Coimbra pela publicação de novos estatutos em 1598⁴⁹², abrindo-se assim o caminho para a análise detalhada por parte dos próprios compendiadores, que veem a sua atuação novamente legitimada pela necessidade premente de fiscalização e aferição do estado em que se encontrava aquela instituição.

A segunda parte do texto em apreço particulariza-se e debruça-se sobre o exame mais pormenorizado das quatro ciências maiores, como são a teologia, a jurisprudência civil e canónica e a medicina. No que respeita concretamente à filosofia de Aristóteles, esta é recusada como um todo sobretudo no capítulo que avalia os estragos da teologia. Com efeito, ela constitui logo o primeiro estrago e impedimento deste saber, em paralelo com a teologia de timbre peripatético-escolástico, que corrompeu os estudos desde a Idade Média. A expressividade das palavras dos autores pombalinos é inequívoca e não deixa margem para dúvidas – a filosofia aristotélica é a raiz da ruína dos estudos teológicos:

Ninguém ignora os estragos que o fim do século XI por diante fez na mesma ciência o estudo da Filosofia Árábico-Aristotélica, e que tendo os Pontífices, os Bispos e muitos varões santos e doutos, procurado evitá-lo ou moderá-lo pelos males que dele se originavam à Teologia, de nenhum modo puderam coibir o ímpeto da maior parte dos escolásticos, os quais, cheios de estro de disputar, que

⁴⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 152.

⁴⁹² Os Estatutos de 1598 correspondem à primeira grande renovação posterior à instalação definitiva da Universidade de Coimbra, em 1537, por D. João III. Os Estatutos de 1598, também apelidados de Estatutos Filipinos (qualificação que apenas agrava o epíteto de Jesuíticos que encontramos nos textos pombalinos), foram revistos por Filipe II em 1612 e confirmados em 1653 por D. João IV (note-se o pormenor de os Estatutos Velhos serem regularmente referidos pelos autores do *Compêndio* como sendo de 1598, relevando sempre o período filipino, mesmo que a última versão em vigor tenha sido já confirmada por D. João IV). Depois da aprovação dos Estatutos Novos, em 1772, os então chamados Estatutos Velhos foram definitivamente revogados. A título ilustrativo, e ainda que não procuremos levar a cabo uma comparação entre os dois últimos Estatutos, não deixa de ser pertinente referir, *e.g.*, que um estudante de Teologia, antes de ser admitido, tinha de frequentar o curso de Artes (eliminada com a aprovação dos Estatutos de 1772). Ora, se tivermos em conta o que um estudante de Artes tinha de saber, percebemos melhor o contraste no que a Aristóteles diz respeito. Lê-se nos Estatutos Velhos, sobre as cadeiras do curso de Artes: «No primeiro anno se lerá Logica. Introducção, Predicaueis de Porphyrio, Predicamentos, & Perihermenias de Aristoteles: no segundo anno Piores, o que for necessario, Posteriores, Topicos, Elenchos, & seis liuros dos Physicos de Aristoteles. No terceiro anno, dous dos Physicos q ficão, os De Coelo, a Metaphyfica, Metauros, & Paruos naturaes de Aristoteles. No quarto os de Generatione, & os de Anima, & das Ethicas, o que for mais necessario, não se trattando *ex professo* da doutrina da Primeira, & Segunda de S. Thomas. E porem pera as dittas Ethicas, poderá o Mestre escolher o ditto tempo, ou o fim do segundo anno.

2. Em todos estes annos leraõ sempre os Mestres o texto de Aristoteles, dando as glosas que lhe parecer.» *Estatutos da Universidade de Coimbra, Confirmados por El Rey Nosso Snõr Dom João, o 4.º em o Anno de 1653*, Coimbra, na Officina de Thome Carvalho Impressor da Universidade, 1654, p. 235.

lhes infundia o estudo desta bárbara Filosofia, desprezaram a lição da Escritura, da Tradição, dos Concílios, dos Padres da História Eclesiástica, e de tudo quanto podia servir para ilustrar e ornar a Teologia. Ocuparam-se não só em confundir e misturar os princípios de ambas estas ciências [da Filosofia e da Teologia], em tratar questões subtis, abstractas e inúteis, em entender a liberdade de opinar nas matérias teológicas a mais amplos limites, em disputar, por uma e outra parte, à maneira dos académicos, em se dividirem com opiniões e feitas, e em encherem as escolas de contendas, de disputas, e rixas, mas igualmente, em fazer por este modo de ensinar a Teologia (desconhecido na Igreja até aqueles tempos) o estudo desta divina ciência inútil para os seus necessários e importantes fins.⁴⁹³

Note-se que, além de introduzirem a filosofia de Aristóteles, os escolásticos misturaram a teologia e a filosofia, tornando a primeira disputativa e desprezando o estudo das fontes fundamentais. Esta atitude terá levado a uma tal obsessão pelo filósofo grego, que não permitia a manutenção de qualquer vestígio daquela forma de ensinar a teologia, uma vez que o correto método implicaria sempre a recuperação das Sagradas Leituras e da tradição eclesiástica, recentrando-se o foco de análise nestes aspetos basilares. Podemos concluir, pela descrição da ruína a que chegou a prática letiva da teologia, que a tradição dos textos aristotélicos e a sua difusão na Europa iniciou e acompanhou a corrupção destes estudos, como se de uma infiltração se tratasse e da qual ninguém se livrou em Portugal até à inevitável reforma da universidade que Pombal patrocinaria.

O peso da mão dos Jesuítas revela-se de forma imponente na aprovação de estatutos onde se escolheram autores escolásticos completamente impregnados de Aristóteles e, por isso, viciados na sua essência. Neste sentido, o sétimo e último estrago⁴⁹⁴ apresenta como causa o critério de seleção de autores recomendados nos Estatutos de 1598, que estariam em sintonia com o plano de dominação dos padres, desvelando-se assim a sua premeditação maquiavélica ao instituírem uma norma corrosiva de forma consciente e reiterada. Os teólogos propostos como autores a considerar naqueles estatutos são descritos no *Compêndio* como homens vítimas do seu

⁴⁹³ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., pp. 173-174.

⁴⁹⁴ Os estragos anteriores redundam no desprezo («doloso silêncio», nas palavras dos autores) por textos ou matérias essenciais para o estudo da teologia, como são as Sagradas Escrituras, a tradição eclesiástica, os concílios, os Santos Padres e a História, sobretudo a eclesiástica (cf. Idem, *ibidem*, pp. 177-193; veja-se também o artigo de Manuel Augusto Rodrigues, «A reforma da Faculdade de Teologia segundo o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade*», *Revista de História das Ideias*, vol. 29, Coimbra, 2008, pp. 195-218).

tempo (e.g. Pedro Lombardo, São Tomás de Aquino, Escoto, etc.), que procuraram estudar diligentemente a teologia, mas acabaram por se embrenhar no logro que a descoberta dos textos aristotélicos provocou (ao contrário dos Jesuítas, que são sempre tidos como maquinadores e, por isso, cientes das suas decisões). Seguindo uma linha cronológica, o primeiro autor nomeado é Pedro Lombardo. Apesar de ter florescido em pleno século XII, «quando já a Filosofia de Aristóteles tinha implicado a Teologia»⁴⁹⁵, tentou compor um compêndio fundado nas fontes teológicas, que servisse de suporte para o estudo da disciplina. Sendo moderado no uso da filosofia aristotélica, não deixou, porém, de introduzir temas filosóficos disputativos e expressões confusas, tendo disposto os seus textos de forma desordenada. Pior do que ele, foram os escolásticos que se lhe seguiram e o tomaram como alicerce das suas disputas, em detrimento da leitura direta das Escrituras:

Eles se achavam ocupados todos do gosto das novidades e subtilezas aristotélicas, por isso, persuadidos de que não satisfariam dignamente às funções de intérpretes se não indagassem todos os escaninhos das questões que propunha *Pedro Lombardo* e excogitassem outras novas até ali não ouvidas, não se cansaram em procurar Passagens da Escritura e dos Padres para mais ilustrar e fundar as Sentenças de *Pedro Lombardo*, mas sim em consultar Aristóteles e extrair dos seus princípios e axiomas as razões e fundamentos para confirmar as resoluções de *Pedro Lombardo* e decidir as questões que novamente excitavam.⁴⁹⁶

Desta nova postura, já obsessiva em relação a um autor específico, resulta tornar-se «Aristóteles o Oráculo e Órgão das decisões teológicas»⁴⁹⁷. Repare-se no peso simbólico do filósofo grego, que como que se substitui ao próprio Deus cristão, ao ser preferida a sua obra à leitura da palavra divina, centralizando-se assim o debate teológico naquela corrente de pensamento e não na herança dos textos sagrados.

São Tomás de Aquino e Duns Escoto aparecem como mentores de duas escolas filosóficas cuja maior debilidade consiste em disputarem elementos da filosofia aristotélica, mesmo que discordantes. São Tomás percebeu o abuso que se fazia da «Filosofia Árabe-Aristotélica» e tentou emendar esse erro com a sua *Summa Theologica*. Todavia, ainda que sobejamente douto e perspicaz, sucumbiu à mesma filosofia ao tentar usar e explicar termos exclusivos daquele contexto. Como aconteceu

⁴⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 195.

⁴⁹⁶ Idem, *ibidem*, p. 196

⁴⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 197.

com Pedro Lombardo, os seus discípulos foram como que vítimas da sua época, uma vez que «a Filosofia Aristotélica tinha já lançado profundas raízes na Teologia e, não sendo o século capaz de usar dela com a sobriedade e moderação que o Santo Tomás havia praticado, procurou-se imitá-lo mais no uso dos princípios Filosóficos do que dos revelados»⁴⁹⁸. Pior do que Tomás de Aquino, foi Duns Escoto, que, ao tentar contrariar o primeiro, usou de subtilezas tiradas dos «princípios Arábico-Aristotélicos», dando origem a uma outra escola, oposta à de São Tomás. Os discípulos de ambos os mestres mais não fizeram do que disputar questões vãs, contribuindo para uma outra divisão: Guilherme de Ockham, que se afasta de Escoto, e Durando, que se aparta de Tomás de Aquino. Neste sentido, concluem os autores do *Compêndio*, o panorama medievo da teologia resume-se simplisticamente às discussões entre tomistas, escotistas, nominalistas e realistas, sendo a disciplina nada mais do que uma teologia «Escolástico-Peripatética, Teologia disputadora e guerreira»⁴⁹⁹.

A não diferenciação destes autores e das suas obras defendida pelos Jesuítas e feita regra pelos Estatutos de 1598 levou à exaltação da autoridade em detrimento do pensamento crítico. A ruína dos estudos de teologia consiste no afastamento da raiz dessa ciência e na substituição dessa origem por uma falsa, seja ela a própria filosofia aristotélica, seja a que dela procedeu e se agigantou.

Se o *Compêndio* constitui o relatório que intenta provar a falência do ensino jesuíta e a conseqüente corrupção da Universidade de Coimbra, os Estatutos reformados e aprovados em 1772 concretizam essa apreciação ao estabelecerem novos preceitos e ao limparem a academia daquilo que, no entender da propaganda pombalina, impedia o desenvolvimento das ciências em Portugal. Foi a mesma Junta de Providência Literária que preparou e publicou os *Estatutos Compilados debaixo da Immediata e Suprema Inspeção de El Rei D. José I. Nosso Senhor*, como esclarece o título da publicação.

Divididos em três volumes, os *Estatutos* reconfiguram o panorama da universidade, começando pela teologia, seguindo com a jurisprudência canónica e civil e terminando na filosofia, sendo esta última faculdade uma nova criação no âmbito dos estudos maiores, de onde se retira (ironicamente) a herança antiga. Pese embora o

⁴⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 198.

⁴⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 201.

significado relevante da modernização dos estudos⁵⁰⁰, importa-nos demonstrar apenas a maneira como foi tratada e recebida a filosofia aristotélica no meio académico, sobretudo num documento oficial da maior importância como são os novos estatutos de uma universidade.

À semelhança da perspetiva com que acabámos de analisar o *Compêndio*, vemos que a filosofia de Aristóteles, genericamente entendida, é repudiada em diversos momentos, nomeadamente no texto sobre o curso de teologia. Em perfeita sintonia com o que havia sido descrito e avaliado no exame da Junta em 1771, há uma recuperação da retórica acerca do estado em que se encontrava esta ciência, arruinada pelos ditos Estatutos de 1598, renovados em 1612. Estes mesmos regulamentos são depreciados pelo rei, que, na carta de corroboração das novas regras, esclarece que aquelas normas anteriores:

[...] constituíram hum notorio Systema de ignorancia artificial; e hum Agregado de impedimentos dirigidos a impossibilitarem o progresso dos mesmos Estudos, que com inaudito dólo se simulou, que se procuravam promover: E Tendo claramente visto, e ponderado tudo o referido: Por me pertencer como Rei, e Senhor Soberano, que na Temporalidade não reconhece na Terra Superior; como Protector da sobredita Universidade; e como Supremo Magistrado; remover dos Meus fieis Vassallos a intoleravel oppressão de huma tão injuriosa, e prejudicial ignorancia; e facilitar-lhes (quanto possivel for) os meios de serem restituídos á quasi posse das Artes Liberaes, e das Sciencias, de que foram temerariamente esbulhados pela sobredita intoleravel oppressão [...].⁵⁰¹

Perante tal cenário, D. José vê-se forçado a agir e a aprovar uma reestruturação profunda da Universidade de Coimbra. Logo no título II do primeiro livro, onde são tratadas a duração e disciplinas do curso teológico, verificamos mais uma vez o tema da perniciosidade de Aristóteles e dos seus seguidores, que esqueceram os fundamentos da temática e se perderam em considerações inúteis⁵⁰². Para o monarca, nada mais resta do

⁵⁰⁰ Sobre as reformas na universidade, leiam-se os estudos reunidos por Ana Cristina Araújo em *O Marquês de Pombal e a Universidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, que tratam desde a questão pedagógica e académica ao ideário político das reformas na Universidade. Veja-se ainda a obra de Rómulo de Carvalho, em especial a *História do Ensino em Portugal: Desde a Fundação da Nacionalidade até ao Fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; Joaquim Ferreira Gomes, *O Marquês de Pombal e as Reformas do Ensino*, 2.^a ed., Lisboa, INIC, 1989; António Nóvoa, *Le Temps des Professeurs: Analyse Socio-historique de la Profession Enseignante au Portugal (XVII^e-XX^e siècle)*, 2 vols., Lisboa, INIC, 1987.

⁵⁰¹ Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra*, op. cit., livro 1, pp. VI-VII.

⁵⁰² O registo dos autores copia o estilo do *Compêndio*, reproduzindo a acusação anteriormente demonstrada: «Deixando os Theologos de se applicarem ao estudo da Escritura; e de revolverem os

que proibir formal e perpetuamente aquela linha letiva e de ação que levou à degradação dos estudos teológicos, fazendo eco do exposto anteriormente no *Compêndio*:

Pelo que tudo, desejando Eu que o estudo da Theologia floreaça; e que os Theologos hajam de sahir das Escolas, que são as Officinas dos Ministros da Igreja, com os principios sólidos de tão necessaria Sciencia, e aptos para utilmente se empregarem nos diversos Ministerios Ecclesiasticos: E considerando os funestos estragos, que tem feito na Igreja de Deos, e nestes Meus Reinos, e Senhorios a Theologia Pseudo-Escolastica, Sofistica, ou Arabico-Peripatetica: Sou servido desterralla perpetuamente das Escolas da Universidade de Coimbra, e de todas as mais dos ditos Meus Reinos, e Senhorios; ou sejam públicas, ou particulares; e ou sejam de Seculares, ou de Regulares. E Mando, que nellas se ensine a verdadeira, e sã Theologia, despida dos vicios, e defeitos da Escola, e toda dirigida ao fim de promover realmente a honra de Deos, e bem das almas; na fôrma estabelecida pela Carta Encyclica do Santo Padre Clemente XIV⁵⁰³, por cujo espirito determino, que seja regulado o Curso Theologico na maneira abaixo declarada.⁵⁰⁴

monumentos Ecclesiasticos, para delles extrahirem a Tradição de Igreja, e enriquecerem a Theologia com descubrimentos novos: Occupando-se em todo o tempo da Escola, e ainda depois delle, no estudo árido, e secco dos Escolasticos: Sendo inteiramente addictos ás Opiniões, e Sentenças dos mesmo Escolásticos: Ampliando as razões, que elles dam para prova das verdades Theologicas, com mais subtilezas, e especulações fundadas nos principios, e axiomas da Filosofia *Arabico-Peripatetica*: E não consultando senão os Doutores, que ou commentáram as Summas, os Tratados, e Obras dos Antigos Escolasticos; ou compuzeram outras pela mesma ordem, e methodo: E ficando por este modo os mesmo Theologos cheios de uma Sciencia estéril, contenciosa, e inutil para os fins do seu ministerio, e profissão; e as Escolas sem produzirem os abundantes frutos, que nascem do estudo Theologico, sendo bem dirigido, e fundado nos seus legitimos, e verdadeiros principios.» Idem, *ibidem*, p.14.

⁵⁰³ A 12 de dezembro de 1769, Clemente XIV publica a encíclica *Cum Summi Apostolatus*, onde apela aos pastores da Igreja para que procedam à boa condução dos fiéis, protegendo e mantendo a instituição. Além de frisar a importância das Sagradas Escrituras para a boa condução dos officios e para o estudo da teologia, Clemente XIV apela mesmo a que os sacerdotes não deixem de considerar o poder do rei como autoridade indigitada por Deus e garante não só do desígnio divino, mas também da harmonia social: «Tenuto conto che questa parte delle divine prescrizioni è strettamente collegata alla tranquillità dei popoli non meno che alla salute delle anime, Vi esortiamo, Venerabili Fratelli, a porre tutta la Vostra cura nell'inspirare ai popoli – dopo tutto quello dovuto a Dio ed alle sante costituzioni della Chiesa – il legittimo rispetto e l'obbedienza che devono ai re. Questi infatti sono stati posti da Dio in un posto eminente per difendere l'ordine pubblico e contenere i sudditi nei limiti dei loro diritti. Essi sono i ministri di Dio a fin di bene, ed è per questo che portano la spada, vendicatori severi contro chi opera il male. Essi, inoltre, sono i figli amatissimi e i difensori della Chiesa, che debbono amare come loro madre, difendendone la causa e i diritti.

Abbate dunque cura di far comprendere questo divino precetto a coloro che Voi dovete istruire nella legge di Cristo. Che essi apprendano sin dalla loro infanzia che il rispetto dovuto ai re deve essere fedelmente mantenuto; che essi debbono ubbidire all'autorità e sottomettersi alla legge non solo per timore, ma anche per senso del dovere. Ispirando nei cuori dei popoli non soltanto l'obbedienza ai loro re, ma anche il rispetto e l'amore verso di loro, Voi opererete a favore di due cose che non possono essere disgiunte: la pace dei cittadini ed il bene della Chiesa.

Voi svolgerete ancora più compiutamente la vostra missione se alle preghiere quotidiane per i popoli aggiungerete preghiere particolari per i re, affinché siano sani, dirigano i loro sudditi nell'equità, nella giustizia e nella pace; affinché riconoscano che Dio comanda al di sopra dei loro troni, e piamente e santamente difendano e propagino la sua causa. Operando in siffatto modo, Voi soddisferete non soltanto alle Vostre funzioni episcopali, ma anche a vantaggio di tutti. Che cosa, infatti, c'è di più giusto e di più conveniente che da parte di coloro che sono preposti alla custodia delle cose sante, nella loro

De maneira ainda mais severa e determinativa, vemos o mesmo soberano a promulgar castigos e penas aos que contra ele insistam em ensinar a filosofia escolástica, no contexto dos cursos filosóficos. A qualificação depreciativa da herança antecedente como «arábica», «peripatética», «pírronica», «disputativa», que converge semântica e sinteticamente na palavra «escolástica», como vamos encontrando em diversos testemunhos bastante ilustrativos, remete para a tradição dos textos aristotélicos que fundaram o pensamento medievo e influenciaram determinantemente a filosofia das *escolas*. É por isso que, mesmo quando não é referida concretamente, a imagem de Aristóteles permanece como ressonância nestes escritos, que recordam e evocam uma origem remota e nociva. Assim, tendo como objetivo primeiro reconhecer o papel essencial da filosofia na economia dos estudos universitários e procurando conceder-lhe a dignidade académica merecida, D. José funda a nova faculdade, que se pretende isenta das falácias que antes corromperam aquele saber:

E como os sofismas Arabigos, que com discredito da Razão occupáram por tanto tempo o lugar da Filosofia, tão longe estão de corresponderem a estes grandes objectos, que pelo contrario não tem servido de outra cousa, que não fosse embaraçar os entendimentos, e inficionar os Estudos *Theologicos*, e *Juridicos*; transformando tudo em logomachias capciosas, e sofisticas; e rematando em hum Pyrrhonismo escuro, vão, e contencioso, que tem produzido tão graves, e funestas consequências; seguindo-se tambem do mesmo fantasma vão da *Filosofia Arabiga* a ruina geral das Artes, as quaes não podem adiantar-se, e promover-se, nem tirar fruto algum de huma Sciencia irrisoria de méras palavras, e inteiramente vazia de conhecimentos fysicos, e verdades certas da natureza: Sou servido abolir, e desterrar não somente da Universidade, mas de todas as Escolas públicas, e particulades, Seculares, e Regulares de todos os Meus Reinos, e Dominios, a *Filosofia Escolastica*, emanada das Lições frivolas, e capciosas dos *Arabes*, debaixo de qualquer nome, ou titulo, com que ella seja denominada: Entendendo-se sempre por *Escolastica* toda aquella, que se compozer de questões quodlibeticas, metafysicas, ababstractas, e inuteis, que com sofismas interminaveis se disputam pela affirmativa, e pela negativa; semelhantes ás que escrevêram os Commentadores de *Aristoteles* em qualquer das Seitas, em que se dividíram. E os que contravierem a esta Disposição, além de serem considerados como inimigos do Bem público; e de incorrerem no Meu Real Desagrado; serão para sempre suspensos de ensinar, não sómente a Filosofia, mas outra qualquer Arte, ou

qualità d'interpreti e di ministri, siano offerti a Dio i voti di tutti, pregandolo di sostenere chi tutela la tranquillità di tutti i cittadini?» Clemente XIV, encíclica *Cum Summi Apostolatus*, 12 de dezembro de 1769 (in <https://w2.vatican.va/content/clemens-xiv/it/documents/enciclica-cum-summi-apostolatus-12-dicembre-1769.html> acedido a 16 de abril de 2018).

⁵⁰⁴ Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra, op. cit.*, livro 1, p. 18.

Sciencia, e inhabeis para obterem emprego, ou officio algum dos que se costumam dar ás pessoas de Letras.⁵⁰⁵

Apesar de extenso, este excerto reúne as acusações recorrentes que se vinham instituindo em vários documentos que suportam estas medidas, nomeadamente a *Dedução Cronológica* e o *Compêndio Histórico*. É de salientar a pena atribuída aos professores que divergissem do exposto, ficando eles arredados de qualquer prática letiva e tidos como inimigos do Estado. Além deste castigo exacerbado, devemos ainda destacar o carácter definitivo e radical de tais prescrições. Antes de mais, o ensino da filosofia escolástica, a par da tida falsamente como moderna, é abolido de todos os meios letivos, sejam eles públicos, privados, universitários, menores, seculares ou regulares. Na sequência desta primeira medida, os professores que escolhessem autores não autorizados ou que veiculassem qualquer forma de escolasticismo seriam para sempre proscritos e impedidos de voltar à docência. Note-se, mais uma vez, como o peso do Estado se impõe e interfere em todos os círculos da vida pública ou privada das instituições, em consonância, de resto, com a política regalista de Pombal.

A seleção dos autores a divulgar reveste-se, portanto, de uma relevância ímpar, pois garante à partida a boa ou má condução das matérias. Como preceitua o espírito iluminista do século XVIII, dois valores se levantam na escolha destas obras: brevidade com conteúdo «succoso» e atualidade, procurando-se assim evitar a inutilidade de assuntos estéreis e assegurar o bom desenvolvimento dos conteúdos pelo acompanhamento dos progressos científicos. Para um controlo da qualidade do ensino, compete à Junta da Congregação Geral rever anualmente os autores eleitos e aferir da sua adequação ou não adequação aos cursos da recém-criada Faculdade de Filosofia⁵⁰⁶.

Importa fazermos uma ressalva em relação à disciplina de história natural instituída nesta reforma da Universidade de Coimbra e que continuou a conferir espaço aos estudos aristotélicos neste âmbito específico. Com efeito, na descrição das aulas do segundo ano do curso de filosofia, os novos Estatutos referem que o professor de história natural deve começar por instruir os alunos acerca das origens da cadeira, desde Hipócrates a Galeno, passando pelos árabes, sem deixar de mencionar o papel negativo destes para o seu estudo, e terminando com o contributo essencial dos naturalistas

⁵⁰⁵ Idem, *ibidem*, livro 3, pp. 2-3.

⁵⁰⁶ Idem, *ibidem*, livro 3, pp. 21-22.

modernos⁵⁰⁷. Ainda que não seja aqui referido explicitamente, o Estagirita está incluído no primeiro período temporal a ser considerado pelos lentes de história natural. Na verdade, podemos verificar de forma mais evidente o entusiasmo que ainda se nutria em relação à obra de Aristóteles no testemunho legado nas suas *Memórias* pelo italiano Domingos Vandelli, professor de história natural na Universidade de Coimbra e responsável pelo Jardim Botânico da mesma cidade. Para Vandelli, seria certo que «a história natural dos animais de Aristóteles há de sempre reputar-se uma obra prima da Antiguidade»⁵⁰⁸.

Torna-se, porém, evidente, pela análise do *Compêndio* e dos novos *Estatutos*, e excluindo o caso particular da história natural, que a figura de Aristóteles, seja ele mencionado ou simplesmente implicado, surge simbolicamente como a origem de um sistema que se pretende combater. À luz do despotismo político de D. José, que concentra o poder no rei e não diferencia vassallos, numa ligação estreita e imediata entre Deus, o monarca e os súbditos, assistimos a um aproveitamento instrumental do debate entre antigos e modernos que vinha animando os palcos académicos e científicos. A transferência desta discussão para o plano reformista do Estado no

⁵⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 242.

⁵⁰⁸ O excerto completo refere: «Aristóteles de Estagira, fundador do peripatetismo, foi um dos mais poderosos génios, que a natureza tenha produzido: foi discípulo de Platão, pouco depois seu rival, e mestre de Alexandre Magno. Uma só cabeça refundiu o sistema dos conhecimentos humanos; penetra até às primeiras leis do pensamento, traçou regras eternas aos poetas e oradores, mudou a face da física do seu tempo; deu lições aos legisladores dos povos; aprofundou o homem físico e intelectual; elucidou a moral, e a medicina; fundou uma filosofia nova, que muito tempo prevaleceu, com uma espécie de despotismo, sobre as gerações; e foi o primeiro, que observou a organização dos animais. Este grande homem fundou para si um império tão absoluto, mas durável, sobre os espíritos, do que o foi sobre os povos o império do seu discípulo. É problemático, se Alexandre foi mais grande, do que o seu mestre, e se o génio deste foi superior ao ânimo daquele: eram dignos um do outro; um discípulo tal devia ter um tal mestre.

A história natural dos animais de Aristóteles há de sempre reputar-se uma obra prima da Antiguidade: é um tratado, que contém, em estilo conciso, um número prodigioso de factos e de observações; compara a organização dos animais à do homem em suas diversas partes; com sagacidade e clareza admiráveis aprofunda sua geração e costumes; descreve exactamente seus órgãos, o mecanismo de suas funções, suas relações; semelhanças e diferenças. Assenta as bases da história natural em fundamentos mui sólidos; o que mostra quanto este grande filósofo havia meditado este objecto. Sobe às causas coordenando os factos; dos princípios gerais deduz muitíssimas comparações fecundas, que multiplicam as consequências, e manifestam o seu assunto por todas as faces. Este tratado, abundante em vistas luminosas, e em verdades capitais, indica o vigor e vastidão de um génio grande, que penetra a fundo a matéria, que trata se tem erros, são os do seu século. A liberalidade de Alexandre auxilia Aristóteles na composição de sua obra; enviando-lhe, a bem disso, todas as produções raras da Ásia.» Domingos Vandelli, *Memórias de História Natural*, Introdução e Coordenação Editorial de José Luís Cardoso, Porto, Porto Editora, 2003, p. 90. Este texto fazia parte de uma introdução a um *Dicionário de História Natural* que não chegou a ser publicado. O organizador desta coletânea assume que o texto pode ter sido escrito ou encomendado por Vandelli, mas ilustra o ideário do autor e, no nosso caso, reflete bem como o Aristóteles da *História dos Animais* continuava a ser apreciado. Sobre a história natural em Portugal, veja-se ainda Rómulo de Carvalho, *A História Natural em Portugal no Século XVIII*, [Lisboa], ICALP, 1987.

contexto pedagógico não deixa, porém, de ser expectável, se tivermos em conta a necessidade premente de atualização do conhecimento e instrumentos de aprendizagem. Todavia, a utilização reiterada de um bode expiatório, mediante a personalização de um determinado mal – neste caso os Jesuítas –, revela uma obsessão por tudo o que esse subterfúgio pode representar. A estratégia de desjesuitização do ensino levada a cabo pelo Marquês de Pombal conduziu a um outro extremo, que, ao invés de libertar o pensamento crítico como tanto se defendia, o restringiu e moldou às necessidades de manutenção da ordem no reino. Ainda que se tomem decisões verdadeiramente fulcrais na renovação da universidade (como a inauguração dos novos estabelecimentos, a definição do estatuto dos professores, o apetrechamento das diversas unidades de ensino, a fundação do curso médico, do matemático e do filosófico, entre outros), não deixa de ser irónico que se debilite a discussão científica e filosófica com as limitações apresentadas. Na verdade, tomando como exemplo o caso do *Compêndio Histórico*, ele é, com efeito, «um documento que indicia o trânsito de um modelo que se refuta para, de facto, instaurar um condicionalismo férreo do saber no quadro do regalismo de princípio e de prática. [...] Nem o cartesianismo eclético de Azevedo Fortes, nem a significativa influência de Locke em Luís António Verney, nem o magistério oratoriano exemplarmente publicitado através da *Philosophia Aristotelica Restituta*, do Padre João Baptista, nem a expressão convivial cristã do saber ilustrado, devida ao Padre Teodoro de Almeida, serão abertamente acolhidos, quer pelo reformismo pombalino, quer pela sua continuação, em tempos de D. Maria I e do Príncipe Regente, futuro D. João VI»⁵⁰⁹.

4.3.1. A lógica peripatética como obstáculo ao verdadeiro conhecimento

A lógica aristotélico-escolástica surge, tanto no *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, como nos *Estatutos da Universidade de Coimbra*, de forma desacreditada e como uma espécie de obstrução ao verdadeiro conhecimento. Se recordarmos a primeira parte da nossa tese, verificamos que a principal crítica feita a

⁵⁰⁹ José Esteves Pereira, «Prefácio», in Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, introd. e coord. de José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira, Porto, Campo das Letras, 2008, p. 11.

Aristóteles é parcialmente recuperada neste contexto legislativo para servir de argumento para a refutação da lógica antiga e aceitação da moderna. Dizemos parcialmente, porque não existe de facto uma exposição desenvolvida nos textos normativos, nem esperaríamos que tal tivesse lugar, mas apenas o aproveitamento de parte da contenda que potencia o repúdio da mesma lógica peripatética, que se prende sobretudo com a questão do método e a procura da verdade. Como elemento propedêutico da aquisição do conhecimento verdadeiro e «porta de todas as ciências»⁵¹⁰, a lógica encontra-se distribuída pelos diversos cursos.

A «boa lógica» opõe-se expressivamente à «péssima lógica» veiculada pelos escolásticos e Jesuítas, porque baseada em subtilezas de discursos e obscuridades que em nada contribuía para a ciência. Se tomarmos como ponto de partida que o exercício desta disciplina prepara e treina a mente para conhecer a verdade, podemos facilmente perceber que a inversão desta finalidade implicaria um grave revés no tratamento de qualquer área do saber. Segundo os autores do *Compêndio*, a «má lógica» constitui o quarto estrago por que terá ruído o ensino da jurisprudência canónica e civil, na medida em que os Jesuítas impediram a entrada da lógica moderna, ao manterem-se sempre no registo disputativo da lógica peripatética, redundando assim em discussões vãs e inúteis e impedindo o avanço do conhecimento nas diversas cadeiras. O problema da disputa, que vimos já amplamente criticado pelos pensadores portugueses que atacaram Aristóteles como instigador de contendas onde apenas valia a vitória final e não a verdade, ocorre ainda no *Compêndio* quando é engendrada a crítica contra os escolásticos e os seus «sócios» da Companhia de Jesus. Estes surgem como duplamente culpados na implementação de um método pernicioso nas suas aulas – se por um lado vedaram o estudo da (boa) lógica aos estudantes de direito, porque nem sequer compreendiam o seu verdadeiro intuito e valor, por outro, quando lecionavam aquela disciplina, seguiam sempre o caminho ruinoso e disputativo:

A péssima Lógica que se ensinou sempre sem interrupção no Real Colégio das Artes, e em todas as mais Escolas Filosóficas destes Reinos, desde a invasão dos ditos Jesuítas, dominando nelas, com império exclusivo, a antiga e prejudicial Lógica dos Escolásticos, que nem compreendiam a verdadeira natureza e essência deste Instrumento das Ciências, como se vê pelas definições que lhe davam, pois que sendo ela a Mestra dos preceitos de achar e propor a verdade, e podendo esta

⁵¹⁰ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 219.

alcançar-se não só pela disputa, mas também pela meditação e pela leitura, eles pela maior parte só davam a conhecer pela *Arte de Disputar*, mostrando evidentemente com esta má definição não terem ainda chegado a conceber uma ideia adequada e completa da Lógica em toda a sua extensão [...].⁵¹¹

Ecoa nestas palavras o ambiente intelectual de crítica à lógica antiga, desde logo identificada e intensificada na adjetivação dicotômica que acompanha habitualmente a nomeação desta disciplina. Assim, a expressão «boa lógica» subentende a correspondente contrária («má»), não raras vezes evidenciada pelo emprego do superlativo. Veja-se que os antigos são aqui acusados de nem sequer perceberem o verdadeiro conceito de lógica, pois que não é uma ciência como as demais ciências, mas um instrumento, uma habilidade, uma ferramenta que permite ao homem conhecer sem erro e transmitir esse conhecimento de forma ordenada e clara aos outros. Reduzi-la a uma simples prática disputativa ou tomá-la como uma ciência em si, com uma finalidade própria que não a obtenção da verdade, é desvirtuá-la da sua autêntica natureza e retirar-lhe o lugar preliminar que terá de ocupar no quadro dos estudos.

Recordam os autores do *Compêndio* que a lógica tem como «objecto, polir o entendimento, evacua-lo de perversões, dirigindo-lhe as três operações, dar-lhe uma boa noção das ideias, ensiná-lo a formar um juízo são e seguro, a discorrer com solidez, com acerto e com ordem, para o fim de descobrir a verdade, ou certa, ou provável, ou seja pela disputa, ou pela meditação, ou pela leitura, e a poder comunicá-la por meio de voz ou da Escritura, mostrando a mesma Lógica o critério da verdade, dando as úteis e importantes doutrinas do *Método*, da *Hermenêutica* e da *Crítica*, que todas são de um uso perpétuo e contínuo em todas as Ciências»⁵¹². Note-se que, ao contrário do que encontramos nos textos analisados na primeira parte, são aparentemente consideradas apenas três operações da mente, contra as quatro que definem modernamente a disciplina. Contudo, a quarta operação – a de ordenação, que surge nesta definição como que integrada na do discurso –, pela importância que ocupa na clara transmissão dos conteúdos, acabar por estar sempre presente, até de uma maneira destacada, ao dar corpo a uma das principais preocupações das políticas reformista pedagógicas, como provam o espaço concedido ao método tanto no *Compêndio* como nos *Estatutos*. A regulação das operações da mente através da lógica concretiza-se ultimamente na

⁵¹¹ Idem, *ibidem*, pp. 222-223.

⁵¹² Idem, *ibidem*, p. 219.

transmissão do conhecimento, cuja prática é fundamental no contexto da universidade. À organização do raciocínio corresponde um método de ensino que é claramente estatuído na renovação dos estudos.

No âmbito dos documentos que agora consideramos, a questão do método assume uma dupla relevância:

- 1) enquanto instrumento de ensino na transmissão do conhecimento útil e claro, estando adequado a cada disciplina conforme a natureza e finalidade da mesma (o método de ensino da medicina não é o mesmo que o da teologia, embora os valores de brevidade, utilidade, clareza e verdade estejam sempre presentes);
- 2) enquanto ordenador do próprio conhecimento adquirido e potenciador de novas descobertas por parte do discente, na medida em que o aluno é não só exposto às matérias de forma ordenada, mas é ele próprio instruído na boa lógica para poder exercer habilmente o ofício a que se propõe.

Esta ambivalência do método é de tal maneira pertinente que a fraca ou errada aplicação deste elemento fundamental da lógica, enquanto ordenadora do pensamento, é tida como um dos motivos transversais à ruína de todas as ciências. Por este motivo, verificamos que acaba por ser dedicado ao método um capítulo em todos os cursos revistos pelos Estatutos.

No *Compêndio*, surge especificamente delimitada a problemática do método na apresentação do décimo e décimo segundo estragos da jurisprudência canónica e civil. No primeiro caso, os Jesuítas são acusados de simplesmente desconhecerem a doutrina do método (argumento que já vimos ser usado contra Aristóteles e depois os escolásticos), fator que incorre em falha grave, pois «é o Método o primeiro requisito do Estudo para, por meio dele, se poder adquirir um conhecimento profundo e sólido das Ciências. Quem desconhece o Método, não pode ter ordem no Estudo. E quem estuda sem ordem, adianta-se pouco na Estrada das Ciências, tropeça a cada passo e perde um tempo infinito»⁵¹³. Já o décimo segundo estrago ataca todo o ensino escolástico, ao contrapor o método analítico ao sintético, tomando o primeiro como uma forma errada de ensinar e preferindo o segundo como meio para transmitir útil e sucintamente toda a informação necessária a uma determinada cadeira. As lições

⁵¹³ Idem, *ibidem*, pp. 288-289.

orientadas pelo método analítico redundariam em comentários de textos e análise de comentários, sem qualquer proveito para o aluno, vedando-o a uma perspectiva geral e mais completa do corpo de leis.

O problema da «péssima Lógica» ganha especial relevância no contexto da medicina, pois é ela que dirige o médico

[...] para o conhecimento e investigação da verdade, prepara-lhe o juízo para saber julgar sãmente das coisas, livra-o dos enganos e erros a que se precipitam os homens pelas preocupações que contraem desde os anos mais tenros. E quem não vê já a Suma necessidade desta Arte na Medicina? Pois sendo a prática desta Ciência quase toda conjectural, é claro que o médico deve ter uma razão ilustrada e um juízo sólido e cultivado, para não se enganar nos discursos que faz, para saber tirar consequências convenientes dos Fenómenos que observa, para tomar as medidas mais sábias ou para a cura das doenças, ou para a conservação da saúde.⁵¹⁴

Os efeitos nefastos da ação do ensino dos Jesuítas no campo da medicina destacam-se dos demais, porque implicam a saúde dos vassallos do rei, como voltaremos a abordar quando seguirmos o rasto da física de Aristóteles na universidade. Porém, não podemos deixar de salientar a relevância que é atribuída à lógica e particularmente ao método neste contexto, pois, numa ciência em constante atualização e diagnóstico, o erro proveniente de um pensamento desordenado poderá conduzir o paciente à morte.

As preocupações levantadas pela Junta de Providência Literária no *Compêndio* encontram resolução nos Estatutos da Universidade de Coimbra, onde a lógica como disciplina aparece apenas nos estudos preparatórios ao curso de teologia e de filosofia, mas não como uma cadeira com valência autónoma, no sentido em que se estuda por si mesma. A lógica é útil e necessária enquanto «porta» das ciências, sendo sempre assumida como tal neste novo regulamento. No caso particular do curso filosófico, a lógica é integrada na filosofia racional, tal como a metafísica.

Uma vez definido o lugar introdutório desta disciplina em todos os cursos da Universidade de Coimbra, resta-nos salientar como a questão do método se destacou com especial relevo na reforma da universidade, espelhando-se essa preocupação na redação dos *Estatutos* e na disponibilização de espaços e instrumentos necessários à prossecução dos estudos. Além de existir um capítulo dedicado ao método em todos os cursos, como já referimos, são definidas estratégias e criados instrumentos que auxiliam

⁵¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 333.

a aprendizagem e a investigação. Começando pelos estudos teológicos e de leis e cânones, dá-se preferência ao método demonstrativo (prova e demonstração de resultados expostos), por ser o mais *natural* na exposição das matérias⁵¹⁵, abrindo-se uma exceção ao método analítico no curso de jurisprudência e apenas para o quinto ano, onde o estudante tem o pensamento mais maduro e está capacitado a analisar e interpretar as leis e cânones. Já no curso médico, além de se repudiar o puro empirismo ou o puro racionalismo, implementando uma «Medicina Empirico-Racional», opta-se não só pela seleção cuidada de autores a estudar, mas também pelo incentivo da componente prática, indispensável para o ensino e aprendizagem da medicina. Neste sentido, D. José manda fundar um hospital universitário, equipado com um *Dispensatorio Pharmaceutico* e um *Theatro Anatomico* para a dissecação e observação de cadáveres. Seguindo a mesma linha ideológica que beneficia o espírito racionalista e empirista, os Estatutos transpõem para o curso de matemática e filosofia tanto o método na seleção dos autores a lecionar, referindo claramente que se deve seguir as diretrizes descritas para o curso médico, como a fundação de estabelecimentos que permitam aos alunos observar os fenómenos e estudá-los. Para as aulas do curso matemático, que se debruça sobre a quantidade em geral, é edificado um observatório provido de diversos instrumentos úteis, tais como quadrantes, sextantes, telescópios, pêndulos, entre outros. No que respeita ao curso de filosofia natural, são criados o Gabinete de História Natural, o Jardim Botânico, o Gabinete de Física Experimental e o Laboratório Químico.

A disputa entre a lógica antiga e moderna perde o sentido depois das reformas pombalinas, uma vez que deixa de haver espaço para debate, com a anulação de uma das partes, e passam a estar regulados os novos procedimentos letivos. A figura de Aristóteles, que tinha uma presença proeminente no estudo da lógica nos chamados Estatutos Velhos, permanece ausente e figura apenas como crítica ou exemplo de uma

⁵¹⁵ «Para mais se facilitar o estudo das Sciencias, e nellas se poderem fazer mais ventajosos progressos, não ha cousa, que mais possa concorrer, do que he a disposição, e distribuição das mesmas Sciencias, e de todas as suas partes, por huma tal ordem, e methodo, que primeiro se ensinem, e aprendam as que preparam, e dam luz para a intelligencia das outras; e nellas se não passe já mais de humas Proposições para as outras, sem que as precedentes se tenham provado, e demonstrado com a maior evidencia, de que ellas forem susceptiveis, conforme a sua natureza, e principios.

Estas são as duas Leis substanciaes do *Methodo Demonstrativo*, que por ser inscontestavelmente o mais conforme á admiravel ordem da natureza, o mais proprio a dar a conhecer as verdades pelas suas causas, para produzir as Sciencias nos entendimentos humanos, e para gerar nelles o espirito de exactidão, e de ordem, que mais amam as Letras, se chama tambem *Natural*, e *Scientifico*.» Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra, op. cit.*, livro 1, pp. 22-23.

prática nefasta, aproveitada pelos Jesuítas para destruir o país e lançá-lo nas trevas da ignorância.

4.3.2. A crítica ao considerado obscurantismo da metafísica aristotélica

A desvalorização da metafísica revela-se primeiramente na utilização da palavra em sentido pejorativo, como havia já documentado Rafael Bluteau no seu *Vocabulário*⁵¹⁶. Este aspeto é sobejamente ilustrativo da maneira como foram recebidos os textos de Aristóteles pelos seus intérpretes e, posteriormente, como foram lidos esses mesmos intérpretes, o que levou a que na Modernidade se depreciasse a especulação metafísica, relegada ultimamente para o plano da obscuridade e incompreensão. Estes motivos são revisitados nos testemunhos pombalinos em análise, onde o vocábulo «metafísica» na sua aceção negativa, surge correntemente, demonstrando o uso já instituído do termo com esta conotação. Além deste apontamento inicial, parece-nos pertinente salientar que a metafísica, como parte da filosofia, é muitas vezes entendida como um resultado nefasto da introdução de Aristóteles na universidade. Se tomarmos novamente como exemplo o primeiro estrago da teologia, conforme descrito no *Compêndio Histórico*, é claramente referido o facto de esta disciplina se ter constituído como um dos efeitos mais ruinosos da adoção do legado do Estagirita, sobretudo depois de os Padres da Companhia terem dominado por completo os estudos em Portugal. Ora, com os Estatutos de 1598, maquinados pelos Jesuítas,

A Filosofia Peripatética tornou a erigir o seu principado, os seus termos, as suas distinções, e os seus princípios e axiomas foram novamente aplicados. Desprezou-se o estudo da Dogmática, da Polémica e da sã Moral. Toda a Teologia ficou consistindo em uma enfadonha e impertinente congérie de questões secas e áridas, de puro nome, de possibilidade, de Dialéctica e Metafísica, que de nada serviam para se explicar a doutrina da Igreja, para a defender dos seus adversários, e para formar os costumes, fomentar e nutrir no coração dos fiéis a verdadeira piedade.⁵¹⁷

⁵¹⁶ Rafael Bluteau, *op. cit.*, vol. 5, pp. 461-462.

⁵¹⁷ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 176.

A ambiguidade de argumentos que se encontra nas obras dos autores apreciados na primeira parte repete-se em alguma medida nestes documentos normativos. Com efeito, reconhecem os membros da Junta que se, por um lado, a metafísica de Aristóteles tem incoerências e questões inúteis na sua origem, por outro, os filósofos que se lhe seguiram deturparam ainda mais a mensagem original porque não perceberam a doutrina do Estagirita e a maioria nem sequer o leu. Uma coisa é comum a todos os críticos e unanimemente reforçada: que os que se apartaram da fonte grega e engrossaram a disputa metafísica com o levantamento de questões inúteis para a disciplina foram os que mais contribuíram para a sua ruína – o mesmo se aplicando aos que insistiram em ignorar o contributo dos modernos para a renovação destes estudos. Com efeito, o quinto estrago e impedimento descrito na apreciação que se faz do estado da jurisprudência canónica e civil consiste na manutenção da metafísica antiga por parte dos Jesuítas:

Muito pelo contrário, continuaram sempre a ensinar nas suas aulas a Metafísica vulgar da Escola, falsamente imputada a Aristóteles pelos seus primeiros Intérpretes que a viciaram, amplificada pelos Árabes que, ignorando a Língua Grega e a antiga Filosofia, a explicaram não pela fonte dos Livros de Aristóteles, mas sim pelos corruptos *Commentos* dos Intérpretes e com mais subtileza daquela que convinha. Havendo sido, com toda aquela corrupção, recebida e coisquinada pelos Escolásticos que, entendendo mal a natureza da Ontologia, de que nela tratara Aristóteles, não reflectindo que esta não foi inventada para constituir nova espécie de Ciência subsistente per si só, mas somente para servir e famular às outras Ciências, não atenderam nela a este último fim e pararam nela como em Ciência própria, separada das outras e deputada somente para nela se disputar subtilmente e sem fim e se ostentar agudeza de engenho.⁵¹⁸

Poderíamos incorrer na ilusão de que os autores do *Compêndio* viam Aristóteles como uma espécie de vítima de intérpretes incompetentes, de um destino que lhe fora alheio e que veio a extrapolar a mensagem que inicialmente tinha pretendido passar, bastando para isso recordarmos até a maneira como a palavra «metafísica» foi forjada. Porém, não se verifica evidentemente um novo florescimento de Aristóteles nem um esforço de recuperar o alegado sentido original da sua filosofia, mas simplesmente a refutação da metafísica aristotélica e escolástica como um todo. Parece-nos apenas que a premissa de que os comentadores de Aristóteles deturparam o

⁵¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 225.

mestre tem mais uma função retórica de acentuar a proximidade da falência do sistema dos Jesuítas, tidos como herdeiros acríticos da tradição medieva, e não tanto a de *isentar* o autor antigo dos seus pressupostos erros especulativos. É preciso notar que o sentido pejorativo da palavra «metafísica» advém essencialmente da ideia de que Aristóteles foi confuso nas suas considerações e não se exprimiu claramente, conferindo às futuras gerações um texto cheio de «subtilezas», para usar uma palavra corrente nos autores setecentistas, de tal forma que teve de ser alvo de uma ordenação artificial posterior para ser de algum modo inteligível. Portanto, seja porque a metafísica de Aristóteles, ainda que inicialmente mais adequada, tivesse sido totalmente deturpada pelos seus seguidores, seja porque a metafísica de Aristóteles fosse já de si intrincada e de difícil perceção, levando a uma versão ainda mais equivocada do seu intento, a verdade é que surge no contexto do Iluminismo português como algo irrecuperável ou mesmo falso, tendo de ser por isso retirado do ensino universitário.

Em consonância com o que a renovação dos modernos implicou para a conceção desta disciplina, a metafísica é considerada como uma espécie de auxiliar das demais ciências, um pouco como a lógica, não devendo por isso ser estudada separada e afinadamente como uma ciência destacada das demais. No excerto que acabámos de transcrever, confirmamos o carácter subsidiário que se pretende conferir à metafísica, tida como uma facilitadora do conhecimento, cuja pertinência é tanto ou mais relevante consoante está ao serviço dos outros saberes. A sua utilidade reside no facto de ser um introito das outras ciências, a par da lógica com a qual está intimamente ligada, sendo por vezes assumida apenas como uma secção desta (a ontologia), como já expusemos na primeira parte. Esta função de dependência acaba por ser também veiculada ao longo do *Compêndio*, como se afere pela leitura do primeiro estrago da medicina:

E sendo de última importância que o médico saiba fazer bom uso da Lógica na Medicina, deve por consequência ter exactas noções da Metafísica, especialmente da *Ontologia*, ou Ciência do Ente, a qual faz que se evitem muitos erros grosseiros e confusões, pelo claro conhecimento que nos dá dos primeiros princípios e dos nomes gerais que pertencem a todas as Disciplinas, dos quais se usa frequentemente na Medicina, como da *natureza*, da *essência*, da *causa*, do *efeito*, do *necessário*, do *contingente*, do *perfeito* e *imperfeito*, etc., sendo por esta causa a *Ontologia* reputada por um Apêndice da Lógica, ou uma Prefação e Prolegómeno de todas as Ciências.⁵¹⁹

⁵¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 333.

Como já víamos em Verney, também neste contexto a ontologia parece constituir-se como um léxico da linguagem científica, já que reside nesta função definidora dos «nomes gerais» a sua principal utilidade. Negar-lhe este princípio, ou querer atribuir-lhe outro que não lhe compete, resulta na desvalorização da própria metafísica e na sua substituição por algo que, mais do que desvirtuado nos seus mais elementares alicerces, é absolutamente inútil.

O lugar concedido à metafísica nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* coincide com o da lógica, na medida em que ambas se constituem como propedêuticas aos diversos saberes, estando por isso incluídas nos estudos prévios tanto do curso de teologia, como do de filosofia. Devidamente enquadrada na explicação do curso de filosofia, a metafísica constitui uma das partes da filosofia racional, que compreende também a lógica. Se esta última dirige as operações do entendimento, a metafísica divide-se em ontologia («que prepara os primeiros Principios ideaes de todas as Sciencias»⁵²⁰) e pneumatologia («na qual se comprehende a Sciencia dos Espiritos, e se divide em *Theologia Natural*, e *Psychologia*»⁵²¹), uma vez que trata «dos primeiros Principios, e da Natureza Espiritual»⁵²², na sequência da evolução moderna da disciplina e contrariando o entendimento verneiano, que integra a natureza espiritual no âmbito da física.

O efeito da *má* metafísica, para emparelharmos com a linguagem usada na lógica e que aqui se adequa, foi de tal forma funesto que impediu o saudável ciclo de ensino-aprendizagem-ensino que decorreria da própria relação docente/discente. Desenvolvendo e ilustrando com o descrito no texto relativo ao curso de matemática, a incrementação do ensino da metafísica nos circuitos escolares impediu o estabelecimento de um corpo docente capaz de garantir a continuidade dos bons estudos. Antes da entrada dos Jesuítas, era prática comum os alunos mais ilustres permanecerem nas escolas para ensinarem os novos alunos, mediante a apresentação de provas académicas e outras avaliações. Contudo, com o incremento da «Sciencia das Quiméras», esse ciclo fica viciado e dá lugar à ignorância, resultando na necessidade de se voltar a procurar bons e aptos professores. A ideia de continuidade anterior aos Inacianos é pervertida para conservar um ensino estéril, impedindo até o desenvolvimento das ciências exatas, como a matemática:

⁵²⁰ Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra*, op. cit., livro 3, p. 229.

⁵²¹ Idem, *ibidem*.

⁵²² Idem, *ibidem*.

Esta idéa porém, que devia empregar-se desde a origem das Universidades em perpetuar os Conhecimentos de facto, e as Sciencias da *Razão*, por infelicidade dos tempos servio de fixar no Centro das Escolas públicas a Sciencia das Quiméras. Não se formáram Gremios, nem Corporações, senão para todas aquellas Disciplinas, que fizeram huma alliança funesta com a *Metafysica Arabigo-Peripatetica*: Deixando-se inficionar das subtilezas vans, e contenciosa dos *Escolasticos*; os quaes tendo chegado a lançar profundas raizes com os poderosos Estabelecimentos, e Corporações das Faculdades por elles tyrannizadas, e corrompidas; ganháram forças insuperaveis para resistirem ás Luzes das *Sciencias Exactas*: Excluindo-as de terem o Estabelecimento, que mereciam; a fim de que ellas não abrissem os olhos das mesmas Universidades; e não fizessem conhecer o Vasio dos *Sofismas Arabigos*, em que elles tinham posto toda a gloria vã, e pueril dos seus engenhos.⁵²³

Num relance compacto, a Junta de Providência Literária reforça a metáfora da maquinação jesuítica, que procuraria dominar pela manipulação dos jovens, ficando estes assim arredados das luzes do conhecimento, e acentua a nocividade da metafísica quando orientada para fins nefastos e obscuros. A corrupção das ciências exatas foi de tal maneira concebida e perpetrada que apartou a sua introdução na universidade; daí que D. José se visse, mais uma vez, forçado a fundar um novo curso, desta vez o de matemática. A expressividade do trecho sobressai com a linguagem de contraste já habitual nestes testemunhos, de onde se separa a carga positiva da razão do fardo negativo da metafísica arábico-escolástico-peripatética, habilmente manejada em conjunto com outras disciplinas pelos membros da Companhia. A imagem dos olhos impossibilitados de abrir remata a argumentação de combate e intensifica a noção de que a ignorância terá sido a principal arma usada pelos Inacianos para dominar o reino. A metafísica, com a sua complexa tradição e conceptualização desde a origem, presta-se a este papel, por ter sido assim dirigida e difundida. De outra forma e atendendo ao demonstrado no último excerto pelos autores de Pombal, se o verdadeiro conhecimento tivesse sido veiculado, todas as falácias teriam sido descobertas e expostas.

⁵²³ Idem, *ibidem*, p. 145.

4.3.3. A superação da física de Aristóteles

Se o caso nocivo da lógica e da metafísica se prende com problemas diretos de obstrução ao conhecimento, ao impedir a aquisição da verdade científica por desviar o aluno das bases da construção do próprio pensamento, o contexto em que se critica a física aristotélica concorre, na verdade, para o mesmo fim obnubilante, mas pela afirmação concreta do seu obsoletismo, por oposição ao progresso já revelado. Neste sentido, sendo a física a ciência da natureza por excelência, não pode ser transmitida apenas pelos livros e discussões teóricas, como o era anteriormente. Para os autores do *Compêndio*, a componente da experimentação e observação, contra o saber puramente livresco e disputativo, corresponde ao primeiro ponto de divergência com a física antiga, e mais diretamente a escolástica, porque foi essa prática experimental que provou a inutilidade de autores como Aristóteles, pela aferição de conceções erradas, confirmando a inadequação do seu estudo.

A crítica mais acicatada, que se reporta tanto ao método teórico-disputativo, como à divulgação da física de Aristóteles como modelo a seguir, surge essencialmente na descrição do mau estado da medicina em Portugal, conforme apresentado no *Compêndio Histórico*. Em primeiro lugar, «a Física, sendo a Ciência da Natureza, é de indispensável necessidade para a Medicina»⁵²⁴ e, como tal, deve adotar-se o bom exemplo de um autor como Boerhaave que luminosamente institui um «admirável Método do Estudo Médico», pois «rejeita as preocupações e hipóteses que retardaram tanto assim os progressos da Física, como da Medicina, e só adopta o que se pode provar pela experiência e observação, fundada em princípios matemáticos»⁵²⁵. Vemos assim transferida para um texto com uma forte conotação política uma acusação recorrente contra a tradição escolástica, cujo método é sempre posto em causa.

No segundo estrago avaliado do campo da medicina, que se relaciona com aprovação passada de medidas legislativas nefastas para a boa prossecução dos estudos, Aristóteles surge como a autoridade incontestável de saber, perspectiva que contrasta com o ideário do século XVIII, sobretudo se tivermos em conta a própria investigação da física, onde a afirmação do «não sistema» aufere de uma relevância singular. A ruína da

⁵²⁴ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra, op. cit.*, p. 334.

⁵²⁵ Idem, *ibidem*.

medicina nos séculos anteriores relaciona-se, pois, com o domínio imperioso do pensamento do Estagirita:

Assim é, que a Física reinante no século XVI foi a de Aristóteles. A Natureza não tinha ainda manifestado aos homens os seus maiores segredos e era necessário que a esta felicíssima Época para as Ciências, precedesse o estudo preparatório de mais de um século. Contudo, se os Sábios não tinham ainda penetrado pelo interior da Natureza, se Aristóteles ainda os detinha, é certo que eles haviam expulsado deste Filósofo as trevas dos seus bárbaros e escuros Comentadores. O estudo da Língua Grega e da Antiguidade os havia movido a conhecer Aristóteles tal qual era na sua fonte, e eles rejeitavam os vícios de que eram cheios os seus Comentos e todos aqueles que se iam enlodar nestes charcos.⁵²⁶

Encontramos neste excerto algumas linhas argumentativas que consideramos de particular importância. Antes de mais, é referido que existia um sistema que dominava a ciência física e que é identificado com o corpo teórico de Aristóteles. Depois, há um reconhecimento por parte destes autores de que o avanço científico nesta área não dependia apenas da vontade do homem, mas também da revelação da própria natureza (a limitação do conhecimento humano, bem patente nos autores que abordámos na primeira parte, não deixa de se insinuar neste trecho). Finalmente, e na sequência do que já referimos, conclui-se que, se é verdade que a natureza não se manifestara ainda, é também certo que a autoridade de Aristóteles, que «detinha» os sábios, como que os impedia de avançar mais, ainda que se tivessem libertado das amarras dos comentadores (escolásticos) e tivessem abordado o texto grego.

A questão da língua é importante, na medida em que só o conhecimento das línguas antigas permitia aos sábios penetrar no texto antigo e interpretá-lo diretamente. A leitura da fonte original compõe o método experimental passível de se aplicar ao estudo desses mesmos testemunhos manuscritos. Se o filósofo não possui essa capacidade, fica refém das segundas leituras e comentários que tanto se procuram combater, ainda para mais numa disciplina onde a experiência do investigador é amplamente estimulada.

Seguindo esta ordem de ideias, a legislação que se veio a aprovar sob a influência dos Jesuítas fez essencialmente retroceder o trabalho de depuração da física antiga, uma vez que foram instituídas regras contra a orientação do próprio D. João III.

⁵²⁶ Idem, *ibidem*, p. 342.

Este monarca, consciente das debilidades do conhecimento do texto antigo, procurou um lente de grego precisamente para que pudesse ler Aristóteles no seu original. No entanto, esta medida foi ignorada pelos padres da Companhia, que dominavam a Universidade de Coimbra:

Se esta sábia providência [a de contratar um lente de grego] fosse adoptada, poderia neste tempo ser mais disfarçável propor-se Aristóteles para Guia e Mestre do estudo da Natureza. Porém, sendo omitida pelos Autores dos Estatutos, como se vê no *Tit. 5 do Livro III*, foi o mesmo que fazer ver a pouca necessidade da Língua Grega para a inteligência do Texto de Aristóteles o mesmo que aprovarem-se as questões escuras e insignificantes dos Escolásticos, o mesmo que perpetuar nas Escolas uma Física inútil e contenciosa, o mesmo que impedir a indagação da Natureza e o mesmo, enfim, que arruinar a Medicina e todas as Ciências que se fundavam nestes conhecimentos.⁵²⁷

Parece-nos, pois, que a manutenção de Aristóteles, um Aristóteles comentado e deficitário, servia fundamentalmente os intentos das maquinações jesuíticas, que terão servido os propósitos dos seus mentores. Apresentam-se assim duas falhas metodológicas, que usam a figura de autoridade do filósofo grego para se poderem concretizar: o ensino escolástico dos Jesuítas beneficiava o estudo dos livros em vez de fomentar a observação da natureza; e estes livros abordavam incontestavelmente a física de Aristóteles, mas não eram os livros originais do autor grego, o que agravava a distância entre o filósofo e os seus intérpretes. Faltava-lhes, pois, a experiência da natureza e de uma primeira crítica textual.

A insistência nesta estratégia e a manutenção de uma filosofia que se provaria ultrapassada e errada travou a entrada dos autores modernos na universidade, apartando os jovens alunos dos contributos fundamentais que Descartes, Gassendi, Galileu ou Newton deram ao estudo da física. A medicina, ao depender desta física estéril e danosa de Aristóteles, surge como que envolvida na obscuridade da ignorância, o que tem como consequência assinalável uma ignóbil mortandade, «onde se vê perder o Estado mais indivíduos nas mãos dos médicos do que nas dos seus inimigos»⁵²⁸, devido à péssima formação daqueles, que exercem o seu ofício seguros do percurso académico.

Perante tal cenário, é de esperar que os Estatutos reformados reflitam as preocupações veiculadas na campanha antijesuítica de Pombal, que acabou por se

⁵²⁷ Idem, *ibidem*, p. 343.

⁵²⁸ Idem, *ibidem*, p. 355.

configurar também antiaristotélica. Nesta ordem de ideias, a faculdade de filosofia cria, então, os três cursos fundamentais, todos eles relacionados com a física: medicina, matemática (a quantidade é a parte mais «sublime» da Física, como se lê na introdução ao curso filosófico) e filosofia natural. Para reforçar a importância da componente prática no curso de medicina, basta lembrar que o rei decretava castigos severos para os lentes que não incentivassem a prática experimental nas suas aulas. O professor que incorresse em tal prejuízo seria proibido de lecionar e reputado não só de inimigo do bem comum, mas também de «fator das idéas ociosas dos Medicos Arabigo-Peripateticos», etiqueta que acentua bem a conotação negativa que se procura divulgar acerca da prática medicinal e discente de inspiração aristotélica.

No que respeita ao curso filosófico, que trata essencialmente de tudo o que não é ensinado na medicina e matemática, ou seja, a filosofia racional, moral (ambas entendidas como disciplinas introdutórias do curso filosófico) e natural (parte da filosofia que recebe o maior desenvolvimento)⁵²⁹, a mais flagrante censura que se consegue perceber na primeira leitura desta parte dos *Estatutos* reside na ausência expressiva de Aristóteles ao longo da descrição das disciplinas filosóficas, em contraste com o que os estatutos anteriores instituíram para o curso de artes. Na verdade, não são enumerados muitos autores nesta fase, mas apenas se inclui a ressalva de que se deve ter em conta vários critérios na seleção desses mesmos autores, cuja lista de obras teria de ser periodicamente revista.

Pelo que procurámos demonstrar, percebemos que a física de Aristóteles deixa de ter lugar no novo estilo letivo, não só porque foi refutada por autores modernos, cujas descobertas e avanços tecnológicos vieram provar genericamente a inadequação das suas considerações (basta para isso recordar a abalo que as descobertas de Galileu provocaram), mas também porque era ministrada nas escolas de uma forma também ela obsoleta e ineficaz para a obtenção do conhecimento da natureza. A nova disciplina de filosofia natural devia ser ensinada mediante a observação, «limitada aos factos, e Fenomenos, que a mesma Natureza offerece aos olhos dos homens no Curso ordinario das suas Operações», correspondendo esta fase a uma atitude mais passiva por parte do

⁵²⁹ Esclarecem os Estatutos que, na filosofia natural, «finalmente se comprehenderão todos os Ramos das Sciencias, que tem por objecto a contemplação da Natureza: Exceptuando sómente o que pertence em particular aos Cursos Medico, e Mathematico; o primeiro dos quaes se limita á Fysica do Corpo humano; e o segundo á Filosofia da Quantidade, em quanto susceptivel de numero, e medida.» Junta de Providência Literária, *Estatutos da Universidade de Coimbra, op. cit.*, livro 3, p. 229.

estudante. Depois da observação, vem a experiência, que implica manipulação e intervenção, «a qual obriga a mesma Natureza a declarar as verdades mais escondidas, que por si mesma não quer manifestar, senão sendo perguntada com muita destreza, e artifício»⁵³⁰. A experiência, ao forçar a natureza a revelar-se, tem dois objetivos fundamentais, que são conhecer a leis e as propriedades gerais (finalidade da cadeira de física experimental) e as propriedades particulares dos corpos (a ser atingido nas aulas de filosofia química). Todo o foco é voltado para o estudo direto da natureza, sendo que os autores selecionados para as aulas devem respeitar as normas definidas para o curso médico, que, no que à nossa tese diz respeito, coloca Aristóteles e os escolásticos de parte, ao proibir livros longos, disputativos e inúteis, qualificações que pertencem ao campo semântico do antijesuitismo da época e a tudo aquilo a que está associado.

A não definição expressiva de autores nos cursos da recém-criada Faculdade de Filosofia não só contrasta do ponto de vista formal com os Estatutos Velhos, onde a figura do Estagirita é claramente beneficiada no que aos assuntos filosóficos diz respeito, como se constitui como a afirmação do ideário racionalista-empirista inicialmente assinalado. Com efeito, o avanço do conhecimento científico neste campo específico não pode estar limitado à escolha de um cânone de referências de algum modo perdurável. A autoridade reside na abertura crítica à natureza observável, experimentável e cognoscível. É certo que se escolhem obras para o ensino nas aulas, mas a constante renovação desse *corpus*, pelo menos do ponto de vista teórico e estatutário, demonstra uma preocupação em manter os estudos atualizados, combatendo o método livresco, disputativo e assente numa autoridade que tinha caracterizado o estilo escolástico até à época e que configura um dos elementos fortes que encontramos recorrentemente associado ao argumento aristotélico.

⁵³⁰ Idem, *ibidem*, livro 2, p. 229.

Aristóteles não só faltou com sementes à terra, mas em lugar do limpo e bom trigo lançou nela cizânia e joio para contaminá-la e fazer nocivas as suas produções. Este é o crime mais atroz, por que se deveria ter desterrado dos Estatutos da nossa Universidade a Moral que ele ensinou.

*Junta de Providência Literária*⁵³¹

Jesus Cristo fundara a sociedade eclesiástica. Deus criara a sociedade civil para garantir a convivência pacífica entre os seres humanos, o que implicava a existência de uma autoridade que se exercesse sobre todos eles, garantindo a paz interna e os salvaguardasse dos ataques e do domínio externo. Deste modo, teria de ser exercida por um poder independente e absoluto, isto é, liberto de toda a sujeição. Por isso, não bastava que tivesse origem divina. Implicava também que fosse transmitido por Deus aos seres humanos com aquelas características. Ou seja, implicava que fosse recebido imediatamente de Deus, sem qualquer mediação.

*Zília Osório de Castro*⁵³²

5. A GENÉTICA DA CRISE: A FILOSOFIA DE ARISTÓTELES COMO CAUSA DOS ESTRAGOS JESUÍTICOS

A construção da imagem sombria dos Jesuítas, mediante a revelação das suas alegadas maquinações habilmente perpetradas e mascaradas ao longo de séculos, encontra maior intensidade com a acusação por parte dos modernos da disseminação de uma moral pervertida, que teria servido de motor a todas as ações daqueles religiosos. Para os autores pombalinos em análise, a validação da expulsão dos Inacianos não poderia ater-se apenas ao campo político, pedagógico ou intelectual, mas a um constructo abrangente e complexo, que revelasse uma origem mais nociva e que significasse o verdadeiro carisma dos Jesuítas e das suas práticas. O ideário inspirador

⁵³¹ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 246.

⁵³² Zília Osório de Castro, «Sob o signo da unidade: *Regalismo vs. Jesuitismo*», *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, vol. 169, 2/3, agosto/setembro de 2009, p. 118.

segundo o qual os membros da Companhia teriam agido de forma tão *fanática* e concertada teria de se firmar numa base sólida, já por si corrompida, para que a sua expulsão pudesse ser legitimada como necessária, impossibilitando definitivamente o seu regresso. É com esta intenção radical que D. José I aprova as suas leis destinadas a vedar qualquer influência a estes padres, seja, *e.g.*, quando lhes retira o ensino das escolas menores, seja mesmo quando os expulsa perpetuamente do reino. Neste contexto volta a surgir o ataque contra Aristóteles como figura arquetípica da inspiração inaciana, que chega a ganhar contornos peculiares, parecendo-nos cair por vezes em anacronismos ou pelo menos em acusações simplistas ou etiquetadas.

O código genético da moral pervertida dos Jesuítas encontra, assim, a sua origem simbólica no Estagirita e a procedência efetiva em debates de séculos imediatamente anteriores, que são recuperados parcelar e convenientemente para melhor servir o programa regalista implementado por Pombal e D. José. À semelhança do que já reportámos no capítulo precedente, não encontramos propriamente um debate de ideias nos «catecismos antijesuíticos» de Sebastião José de Carvalho e Melo no que respeita agora à filosofia moral, mas antes um aproveitamento, em formato de relatório descritivo, de temas teológico-filosóficos polémicos que opuseram Jesuítas e outras fações da Igreja, usados aqui politicamente para depreciar ainda mais a perspetiva daqueles. Na verdade, a utilização regalista do debate moral moderno não pode deixar de nos reportar para duas das correntes fundamentais que influenciaram alguns dos seus pilares definidores, como foram o jansenismo e o jusnaturalismo racionalista, ainda que o que parecesse estar em causa no contexto iluminista português fosse mais um investimento propagandista na consolidação da imagem negativa de um *outro* do que a recuperação de práticas morais com vista ao bem da sociedade ou do indivíduo. Não queremos com isto dizer que este último objetivo estivesse totalmente ausente do horizonte pombalino, mas que a obsessão contra um alvo identificado é inevitavelmente determinante.

Como refere Cândido dos Santos, o jansenismo começa por ser uma disputa teológica que procura responder a uma das questões mais antigas e que não encontrou solução definitiva com o Concílio de Trento – a relação entre a graça divina e o livre arbítrio do homem⁵³³. Partindo-se de uma visão pessimista da condição humana, caída

⁵³³ Cândido dos Santos, *Jansenismo e Antijansenismo em Portugal*, Porto, Universidade Católica do Porto, 2014, p. 17. Além da obra de Cândido dos Santos, veja-se o trabalho de Evergton Sales Souza,

em desgraça pelo pecado original, delineiam-se as grandes linhas de leitura da doutrina de Jansénio nos termos seguintes: «a) [...] os dons concedidos a Adão não eram propriamente sobrenaturais, porquanto faziam parte da sua natureza de homem; b) daí se deduz que todo o homem, após o pecado de Adão, está irremediavelmente submetido a uma concupiscência viciosa, que lhe retira a liberdade interior de escolha; c) Deus predestina as pessoas à salvação ou à condenação, antecedentemente à consideração do mérito delas; d) o ser humano é impotente quer perante a inclinação para o pecado, quer perante o impulso da graça para o bem; mas esta só é “eficaz” nos predestinados, os únicos para os quais a morte de Cristo foi redentora»⁵³⁴.

Se a graça de Deus é eficaz, mesmo após a queda do homem em Adão, isso implica que, quando é concedida a alguém, essa pessoa é sempre salva pela vontade e omnipotência divinas, independentemente da ação ou escolha humanas. Neste sentido, o problema da predestinação, nos termos em que Jansénio e os seus seguidores o colocaram, colide, numa leitura preliminar, com a ideia de liberdade e da própria pertinência da passagem do homem pela vida terrena. Foi, aliás, o não reconhecimento do mérito das boas ações que aproximou perigosamente os jansenistas dos protestantes, motivando desde logo a condenação das suas doutrinas por parte da Igreja⁵³⁵. A interpretação do poder da graça divina e da sua relação com o homem cindiu os teólogos cristãos, criando uma cisão entre Jesuítas e Dominicanos⁵³⁶ mesmo antes da sistematização de Jansénio no *Augustinus*. Este autor procura recuperar a doutrina augustiniana que considerava mais autêntica acerca da graça, depurando-a da influência

Jansénisme et Réforme de l’Eglise dans l’Empire Portugais: 1640 à 1790, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004; idem, «The catholic Enlightenment in Portugal», in Ulrich L. Lehner, Michael Printy, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden/Boston, Brill, 2010, pp. 359-402.

⁵³⁴ João A. de Sousa, «Jansenismo», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, col 19.

⁵³⁵ Recordemos que a obra *Augustinus* foi condenada póstuma e formalmente pela bula *In Eminenti*, de 1643, da lavra do Papa Urbano VIII.

⁵³⁶ Como representantes desta polémica que opôs Jesuítas e Dominicanos, importa referir os nomes de Luís de Molina e Domingos Bañez, que encontraram soluções diferentes para o problema da graça e da liberdade. Para o primeiro, que defende o *concursum* de Deus, «El hombre quiere, planea, proyecta con pleno libre arbitrio, pero carece del poder para llevar a cabo su propósito. Dios, se lo presta. Mas no interviene en la disposición (más allá de haberle concedido la *gratia sufficiens*) y no es “responsable” de lo que realice en la acción. El que la considere “meritoria”, y le otorgue la *gratia* eficaz, depende de su decisión, doctrina que desde S. Agustín era intocable.» Já para Domingo Bañez, que defendeu a *praemotio physica*, «[...] le atribuye la intervención anterior a la acción, al proporcionar al sujeto la capacidad de actuar e inclusive la inclinación. [...] Para éste era evidente la responsabilidad del actuante humano y el protagonismo divino en el ser.» Oswaldo Market, «Implicaciones filosóficas de la polémica sobre la gracia y la liberdade en Molina», in Irene Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina Regressa a Évora, Actas das Jornadas*, Évora, Fundação Luis Molina, 1998, p. 202-203. Sobre o molinismo e a controvérsia da sua receção, vejam-se os restantes estudos reunidos no mesmo volume.

dos escolásticos, acusados de macularem Santo Agostinho com a introdução da ética aristotélica na moral cristã. Para Jansénio, um ato livre não significa uma certa indiferença inicial perante a possibilidade de escolha, mas antes a inexistência de uma coação exterior ao próprio homem:

É um ato livre aquele que o homem faz sem resistência. Fá-lo por necessidade, mas uma necessidade voluntária. É a teoria da deleitação voluntária. O homem decaído está sujeito a dois amores, uma dupla deleição: uma deleição terrena que determina ao pecado, e uma outra celestial que, através da graça eficaz, determina irresistivelmente o bem. O homem é escravo de ambas.⁵³⁷

Neste sentido, necessidade e liberdade não são opostos, sendo que a liberdade surge como uma condição necessária ao homem, que, uma vez caído, pende, pela sua natureza pós-pecado original e sem que algo exterior o obrigue, para uma das opções. Assim, Deus, na sua suprema benevolência, intercede salvificamente pela graça ou condena definitivamente pela justiça⁵³⁸.

A questão da intervenção divina conhece uma visão antropologicamente positiva com os Jesuítas, nomeadamente com Luís de Molina, a quem Jansénio procura contrapor as suas ideias anos mais tarde. Sinteticamente, Molina defende que a graça divina é suficiente e não eficaz, permitindo ao homem o livre arbítrio e a escolha por um caminho mais ou menos pecaminoso. Esta conceção poderia pôr em causa a onnipotência divina, não apresentasse Molina uma solução não só para a presença permanente de Deus em todos os momentos da criação, mas também para o seu conhecimento infalível, ao desenvolver o conceito de ciência média. Entre a ciência natural de Deus (que implica o conhecimento essencial de todas as coisas e de toda a sua possibilidade criativa, ou seja, pela ciência natural, Deus conhece-se a si próprio e às suas capacidades) e a ciência livre (que implica o conhecimento de todas as coisas

⁵³⁷ Cândido dos Santos, *op. cit.*, p. 20.

⁵³⁸ Como explica A. Pereira da Silva, «a tese nuclear de Jansénio é a oposição entre a graça do primeiro homem no estado de inocência e a graça de Cristo. A graça de Adão inocente era um auxílio de Deus, submetido à vontade do homem: o homem é que a tornava eficaz. A graça era instrumento da liberdade. Ao contrário, a graça de Cristo é uma ajuda irresistível que o próprio Deus torna sempre eficaz. Aqui a liberdade é instrumento da graça. No estado de natureza decaída, o homem peca em todos os seus actos, necessariamente viciados pelo egoísmo e pelo orgulho, embora pareçam bons quanto ao objecto. A graça de Cristo não restituiu ao homem a “indiferença” perante o bem ou o mal, mas determina sempre vitoriosamente a vontade. É uma graça sempre eficaz incompatível com a graça “suficiente”.» A. Pereira da Silva, «Jansenismo», in João Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI*, vol. 16, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2000, col. 575.

possíveis, uma vez escolhida uma opção segundo a sua vontade), reside a ciência média, que permite conhecer todos os futuros contingentes, o que significa conhecer todas as possibilidades de todas as opções possíveis⁵³⁹. Apesar de a onisciência de Deus ser uma verdade, isso não implica para Molina uma absoluta predestinação, antes pelo contrário: ainda que Deus conheça todas as possibilidades, é ao homem que compete a escolha voluntária. Deus concede-lhe assim apenas uma graça suficiente, cabendo ao homem optar por acolher essa graça e salvar-se, ou quebrar o elo e recusá-la, perdendo-se.

A visão pessimista de Jansénio coloca o homem numa situação dramática, na medida em que, mesmo antes de nascer, ele está condenado ou salvo, conforme a vontade de Deus. Esta perspetiva não isentará o homem de incorrer em pecado, mesmo sem ter consciência de que o faz, tenha ele conhecimento de Deus ou não (como os povos colonizados do Brasil, *e.g.*), porque a condição prévia de pecador o reporta sempre e justamente para o seu «estado de natureza lapsa», nas palavras de Cândido dos Santos. Apenas em Adão foi a graça divina suficiente, podendo ele escolher pecar ou não. Tendo Adão pecado, somente com a graça eficaz de Deus pode o homem salvar-se, sendo que a redenção de Cristo se aplica unicamente a todos os escolhidos para a salvação. Neste sentido, Deus condena sempre os homens com justiça e nada os pode remediar desse destino, a não ser a predeterminação divina. Em oposição, a perspetiva molinista da ação humana coloca a tónica no livre arbítrio e na capacidade de o homem se arrepender e recuperar, mediante o mérito das suas ações. O radicalismo jansenista da condição natural e espiritual do homem propiciou uma leitura mais rigorista da moral, valorizando o poder de Deus e relegando para segundo plano qualquer autoridade terrena, colocando mesmo em causa a hierarquia da Igreja, sumamente depositada no papa. Além da base doutrinal, não é de todo irrelevante o historial de combate que as

⁵³⁹ Como desenvolve José Rebalde, «a ciência natural assegura um conhecimento de todas as possibilidades, mas não de cada resultado concreto da ação livre na ordem de coisas existentes. A ciência livre também não pode assegurar mais que um conhecimento conjetural, pois apenas oferece o conhecimento das possibilidades contidas na ordem existente. Por isso deduz a necessidade de uma outra ciência colocada entre aquelas duas, que complementa ambas. A *scientia media* permite conhecer o resultado concreto da ação realizado realmente pelo agente em função da sua liberdade inata em qualquer das ordens e circunstâncias em que se encontre. Como permite o conhecimento dos futuros contingentes em todas as possibilidades em que se enquadrem, está antes de qualquer ato da vontade divina. Quando Deus escolhe uma ordem específica de coisas e não outra, conhece a ordem escolhida, todas as suas possibilidades e todos os resultados futuros das ações das causas livres. Estas três ciências proporcionam assim um conhecimento absoluto.» José Carlos Martins Rebalde, *Liberdade Humana e Perfeição Divina. Ciência Média e Concurso Divino na Concordia de Luis de Molina*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, [s. n.], 2014, pp. 223-224.

teses jansenistas conheceram no seio da Igreja, nomeadamente já no século XVIII com a bula *Unigenitus Dei Filius* (1713), da pena de Clemente XI, que condena as *Reflexões Morais* de Pasquier Quesnel, continuador de Jansénio, e demarca ainda mais a contenda, levando os jansenistas a defenderem-se e porem em causa o documento papal.

O aproveitamento político das teses jansenistas no contexto do despotismo iluminado de Pombal não deixa de ser evidente, de tal forma que Pedro Calafate afirma ser esta essencialmente a expressão visível das ideias de Jansénio em Portugal⁵⁴⁰. Numa época em que a intervenção do papa se denunciava abusiva em relação ao poder incontestado do soberano, a corrente de pensamento que asseverava a escolha predeterminada dos agraciados por Deus tomava na figura de D. José um representante inegável dessa premissa, reforçando a sua posição enquanto rei e indigitado indiscutível da vontade divina.

Convergente com a perspetiva jansenista da predestinação é a interpretação jusnaturalista que os autores pombalinos fazem da legitimação do poder do rei, cuja posição, além de ser validada por Deus na escolha daquele indivíduo e não outro, é consolidada na relação que mantém com os demais súbditos do reino, tendo em conta a situação natural que assiste a cada um no momento do nascimento. Numa visão abrangente, o jusnaturalismo define-se como aquela «concepção que afirma a existência do direito natural (*ius naturale, ius naturae*) como realidade anterior e superior ao direito positivo, isto é, estabelecido pelos homens (*ab hominibus institutum, in civitate positum*), o único que tem pleno reconhecimento do *positivismo jurídico*. Para o J. em sentido próprio, o direito natural, dimanado da *natureza das coisas* (do homem ou das outras entidades), constitui o elemento básico e nuclear de ordem jurídica e a medida de legitimidade do direito positivo. Este problema de fundamento do direito, que interessa à filos. jurídica e política, está intimamente relacionado com a questão mais geral da existência de uma lei moral natural reguladora do agir humano»⁵⁴¹. Ainda que a ideia de uma certa regulação universal afeta à origem do direito determinado pelos homens e que ordena todos os seres naturais esteja presente já na Antiguidade⁵⁴², levando Mário

⁵⁴⁰ Pedro Calafate, «Jansenismo em Portugal», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, op. cit.*, cols. 21-25.

⁵⁴¹ Mário Bigotte Chorão, «Jusnaturalismo», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, op. cit.*, col. 90. Veja-se, do mesmo autor, *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, INCM, 2006; *Temas Fundamentais de Direito*, Coimbra, Almedina, 1991.

⁵⁴² Recordemos, e.g., a célebre disputa entre as leis escritas e as não escritas na *Antígona* de Sófocles. Quando interrogada por Creonte sobre se tinha efetivamente contrariado a lei que proibia o enterro de

Bigotte Chorão a referir-se ao filósofo de Estagira como um fundador do jusnaturalismo clássico, é com o racionalismo emergente dos séculos XVII e XVIII que a divisão entre direito natural e positivo se evidencia, dando fundamento à destriça entre dois sistemas normativos distintos, mas relacionados entre si⁵⁴³. O reconhecimento desta divisão sublinha a diferença entre aquilo que advém de uma regulação que transcende o próprio homem e aquilo que é por ele criado, tendo em conta a sua temporalidade e a realidade de cada sociedade, mas que decorre do anterior e não pode a ele contrapor-se.

Se considerarmos que a moral «implica uma codificação de regras, leis, normas, valores e motivações que governam o agir e a conduta humana» e, correlativamente, que o homem é «um ser moral na medida em que o seu agir, para ser moral, deve ser conforme a alguns critérios, valores, regras e prescrições»⁵⁴⁴, a relação entre a liberdade

Polinices, Antígona não hesita em assumir a falta, argumentando contra o tio: «É que essas [leis] não foi Zeus quem as promulgou, nem a Justiça, que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram.» Sófocles, *Antígona*, introd., versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, vv. 450-457.

⁵⁴³ Entre o jusnaturalismo clássico e o racionalista sobressai uma diferença fundamental: «o séc. XVII assinala o advento do *jusnaturalismo moderno* (“escola moderna do direito natural” ou jusnaturalismo racionalista), com Grócio, Pufendorf, Thomasius, Wolff e outros. Essa corrente representa uma profunda ruptura com o *jusnaturalismo clássico*, de inspiração aristotélico-tomista e escolástica, e provoca uma autêntica transmutação do verdadeiro conceito de direito natural. Com efeito, na nova doutrina, o direito natural desliga-se dos seus fundamentos teológicos e ontológicos e passa a ser instrumento de um racionalismo subjectivista, abstracto e a-histórico, que pretende construir dedutivamente, a partir de certos princípios, rígidos e exaustivos sistemas de direito natural dotados de validade universal e perpétua.» Idem, *Temas Fundamentais de Direito*, op. cit., p. 108. A evolução da ideia de direito natural é destriçada de outra forma por António Braz Teixeira, que procura ter em conta as diferentes aceções que o conceito conheceu em determinados contextos. Prescindindo, com efeito, de uma perspectiva rigorosamente diacrónica, considerando mais as diferentes maneiras como foi concebida a própria ideia de direito natural, o autor distingue entre as concepções «*essencialista* ou *substancialista*, *formalista* e *existencialista*.» O primeiro grupo subdivide-se em concepções cosmológica, teológica ou antropológica, sendo esta última a que integra o período moderno de que nos ocupamos. Fundamentalmente, estas três formas de perceber o direito natural distinguem-se pelo fundamento subjacente a cada uma delas: a cosmológica vê a «ideia de natureza como ordem cósmica, que contém em si a própria lei, fonte da ordem em que se processam os movimentos dos corpos ou em que se articulam os seus elementos constitutivos essenciais» – inserem-se aqui os autores pré-socráticos Anaximandro, Parménides e Heraclito, e os tragediógrafos Ésquilo e Sófocles. A concepção teológica, «fundindo em síntese original a tradição platónica e a sua teoria das Ideias com a teologia e o pensamento cristãos, sustentou que a ordem universal ou a ordem do mundo é regida pela *lei eterna*, dimanada de Deus, cujas ideias são os arquétipos eternos das coisas». São autores paradigmáticos desta corrente Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Suarez (sem excluir a influência aristotélica dos autores medievos). Finalmente, na concepção antropológica «o fundamento do Direito Natural deixa de ser Deus e a lei eterna dele directamente derivada, para encontrar-se na razão humana ou na natureza racional do homem.» Autores como Grócio, Hobbes, Espinosa, Puffendorf e Locke são efetivamente representativos desta nova formulação. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito: Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2006, pp. 190-228. Sobre este tema, merece referência ainda a síntese de António Manuel Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milénio*, Coimbra, Almedina, 2012 (sobretudo pp. 301-333).

⁵⁴⁴ Isabel Carmelo Rosa Renaud, Michel Renaud, «Moral», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, op. cit., col. 956.

do agir individual e a sua normatização no contexto coletivo em que se insere convoca o intrínseco vínculo que se encontra necessariamente entre o direito e a moral, ainda que estas duas esferas possam ser consideradas separadamente⁵⁴⁵. A decadência da moral implica assim a derrocada de todo o direito, uma vez que se perverte os pressupostos da ação do próprio homem. É neste sentido que a gravidade da presumida falta de Aristóteles, alegadamente empolada pelos Jesuítas desde a primeira hora, se configura como uma das mais prejudiciais causas dos estragos implementados na cultura portuguesa. Segundo os membros da Junta de Providência Literária, os Inacianos ignoraram os vários autores modernos que demonstraram claramente a pertinência do direito natural e o das gentes, destacando-se entre eles a figura de proa do célebre Samuel Pufendorf, escolhido em detrimento da linha seguida por Wolff⁵⁴⁶.

A vertente jusnaturalista pufendorfiana, oficialmente assumida pelos autores pombalinos do *Compêndio*, que muito apreciaram a metódica sistematização daquele autor, acaba por ser usada para servir os preceitos definidores do ideário regalista, sobretudo no que à legitimação do poder do rei diz respeito. Para o jurista alemão, o Estado era um ser moral composto apenas por duas entidades morais: uma pessoa moral simples, que se consumava no governo; e uma pessoa moral composta, que encontrava referente na restante sociedade civil⁵⁴⁷. Esta primeira dicotomia, que delimita duas

⁵⁴⁵ Cf. António Braz Teixeira, *op. cit.*, pp. 165-173.

⁵⁴⁶ Lê-se no *Compêndio Histórico* que «Os passos que Grócio seguiu, adiantou muito Samuel de Pufendorf. Ajuntou todos os documentos pertencentes à disciplina dos Ofícios, até àquele tempo dispersos e espalhados pelas longas e difusas Obras dos Casuístas, dos Jurisconsultos e dos Filósofos, depurou-os de tudo o que lhes era estranho e formou deles um sistema mais amplo e completo, sendo verdadeiramente o primeiro escritor que reduziu a mesma disciplina à Arte formal e lhe deu o nome de *Direito Natural e das Gentes*. O mesmo Pufendorf resumiu depois o seu amplo Sistema em um breve *Compêndio*, no qual compreendeu somente os primeiros princípios e elementos da mesma disciplina, acomodando-o para o uso das lições das Escolas, de que ele foi logo encarregado e o primeiro professor público desta nova Ciência.» Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra, op. cit.*, pp. 267-268.

⁵⁴⁷ A relação entre o uno e o múltiplo no contexto dos debates jusnaturalistas da Modernidade punha na ordem do dia a discussão acerca da própria natureza do homem, entendido como um ser individual, por um lado, mas também social, no seu relacionamento com os outros. Esta capacidade social do ser humano é algo que lhe é natural, bem como a sua intrínseca integridade de ser simples e individual. Neste sentido, como legitimaria o jusnaturalismo setecentista a própria figura do Estado, do rei e de todos os homens em sociedade, garantido não só a estabilidade do próprio Estado, mas também a integridade ou liberdade de todos os seus intervenientes? Se a premissa seria a da existência de uma lei natural e universal, como se estabeleceriam os processos relacionais em sociedade entre essa ideia de uma igualdade congénita a todo o ser humano e a hierarquia política necessária à manutenção da ordem social; e de que forma essa igualdade não anularia a liberdade individual, na medida em que a igualdade se concretiza mediante a presença de um outro e não apenas no contexto íntimo da pessoa, não sendo por isso menos natural ao homem? Como refere Zília Osório de Castro, Pufendorf colocava a igualdade na sequência da liberdade, sendo que o direito à vida era considerado em função dessa liberdade. «Sendo o direito à vida o mais individual dos direitos, a relação com os outros esgotava-se na garantia desse direito. Deste modo o

entidades, distintas desde logo pela individualidade de uma em relação à coletividade da outra, pode ser diretamente transposta para a realidade representada por D. José, onde a relação de governação se estabelece entre uma pessoa e as demais. Se o poder do governante é ou não transmitido e validado pelos restantes súbditos é algo que o regalismo não considera nos mesmos termos que Pufendorf, fazendo-se valer Pombal e seus representantes do argumento da intervenção direta de Deus na escolha do monarca, repudiando assim outro tipo de contratualismo, que não considerasse o direito divino como único mediador eficaz. Além do mais, como alerta Zília Osório de Castro, entre a escola de Pufendorf e a de Wolff existem várias sintonias, mas também uma divergência fundamental: enquanto para o primeiro a soberania apenas nasce no seio da sociedade, mas se transfere totalmente para o monarca no momento da cedência desse poder, tornando esse ato irreversível e irrevogável; Wolff considera que a soberania nascida no próprio momento de associação que une a sociedade se mantém nessa mesma sociedade, sendo a transferência de soberania recuperável pelos que a concederam⁵⁴⁸. A corrente pufendorfiana, ao defender o poder absoluto do rei, encaixava-se modelarmente na visão política dos nossos autores.

Ainda que a complexidade dos debates modernos não seja plasmada nos textos que pretendemos analisar, importa ter presente as grandes linhas de pensamento que

múltiplo sem identidade não existia como *nós*, mas apenas como um aglomerado atomista de *unos*, de *eus*. A liberdade de cada um escolher o meio por excelência de garantir a própria vida, aliada à consciência de que a sua fragilidade – *imbecilias* – exigia o concurso dos outros, dava à sociabilidade o carácter imperativo de uma lei igual para todos. Sendo a associação política a que melhor cumpria este objectivo, nascia de um acto de liberdade individual que ao mesmo tempo a esgotava. Isto é, ao homem naturalmente livre, substitui-se o homem politicamente submetido. Nesta perspectiva, a cedência da liberdade era o preço da garantia da vida. Quem a realizava, conservava, contudo, a igualdade face aos outros membros da sociedade e, simultaneamente, face ao poder constituído, isolando-se de uns e do outro. A cedência, porque decorrente apenas da liberdade individual, carecia de dimensão social. Legitimava-se assim o estado absoluto mediante a legitimação de um poder único, com um objectivo único, exercido por um titular único, considerado como a expressão da mais alta capacidade de garantir o direito à vida de cada um dos súbditos.» Zília Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002, p. 62.

⁵⁴⁸ «Todos [entenda-se Pufendorf e Burlamaqui por um lado, e Wolff e Vattel por outro] estavam de acordo em reconhecer ao corpo social o direito de escolher o modo e a forma de ser governado. As divergências surgiam devido aos postulados iniciais de uma e outra escola quanto à génese da soberania e à evolução processada no desenvolvimento das respectivas doutrinas.

A corrente pufendorfiana, defendendo a ideia de que a sociedade apenas criava a soberania, reconhecia tão-só à comunidade sociopolítica o direito de exigir do soberano a promessa de que o poder real seria exercido segundo certas regras necessárias para que o bem público – finalidade inerente à sua formação – fosse salvaguardado.

[para a corrente wolffiana] Partindo do princípio de que a soberania nascera do acto de associação, ela residia no povo como algo de próprio, e as leis fundamentais eram a expressão dessa mesma soberania.» Zília Osório de Castro, *Constitucionalismo Vintista: Antecedentes e Pressupostos*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1986, p. 16.

compunham o contexto histórico da época. A síntese que procurámos fazer serve de mote para descrevermos o pano de fundo que acaba por estar sempre subentendido na acérrima crítica dirigida a Aristóteles, no que respeita à moral, em termos que nos parecem mais de conveniência, do que de aprofundamento filosófico da questão. O momento político reclamava um ambiente de não contestação, onde o rei surgia como depositário de todo o poder temporal (que, com Pombal, conhece uma abrangência nunca antes vista, com a frequente integração dos ofícios administrativos e jurídicos, entregues até então à Igreja, no foro público da ação estatal, iniciando uma separação estrita entre as duas esferas de intervenção) e duplamente legitimado por Deus, por ser escolhido por Ele e por todos os outros o não serem. Por outras palavras, a seleção divina de um, que implica necessariamente uma não-seleção dos demais, confere ao rei uma posição inabalável de governação. Sendo que é pela razão que o homem reconhece a sua essência natural e a sua posição em relação a ele e aos outros, a sua cedência surge livre e naturalmente a favor da ordem e harmonia social. É evidente que se torna redundante justificar a supremacia do rei a partir do momento em que se invoca o poder de Deus. Contudo, não deixa de relevar e conferir maior determinação a essa mesma defesa um argumento teológico e filosófico que o jansenismo e o jusnaturalismo encontram na síntese política regalista, pese embora as divergências doutrinárias que as teorias comportam.

5.1. ARISTÓTELES MITIFICADO, FILÓSOFO *CARNAL* E ATEU

A caracterização de Aristóteles, ratificada no *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* e reproduzida, posterior e repetitivamente, na *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuítas*, desenha-nos uma imagem pervertida não por interpretações débeis ou incompetentes dos autores que o leram e seguiram, mas pelo carácter do retratado enquanto homem e filósofo. A grande diferença que encontramos nestes textos propagandísticos em relação aos que abordámos na primeira parte da nossa tese é que não existe qualquer tipo de ecletismo ou tentativa de compreensão dos testemunhos aristotélicos, mas antes um *ataque à figura*, no sentido em que o visado é o próprio filósofo da Antiguidade, algo que

facilmente se nota se tivermos em conta a sucessiva nomeação direta de Aristóteles, deixando-se, neste contexto específico, cair frequentemente os epítetos de «peripatéticos» ou «escolásticos» usados noutras circunstâncias para refutar o pensamento do Estagirita e a tradição que se lhe seguiu. O objetivo do poder vigente torna-se, pois, mais claro em favor da necessidade de erradicação simbólica e eficaz de uma autoridade que, apesar de nunca ter sido consensual, resistira a todos os combates a que fora chamada ao longo de mais de vinte séculos. Para António Pereira de Figueiredo, jansenista e autor confesso do Apêndice do *Compêndio* que analisaremos nos pontos seguintes, Aristóteles não representava metaforicamente uma qualquer inspiração da moral inaciana; ele era realmente a origem dessa moral nefasta e é, por isso, representado em conformidade, arrastando com essa representação os seus fiéis seguidores modernos.

Numa leitura simples, ressalta à vista uma adjetivação pejorativa e repetitiva, que permite aferir, desde logo, da intensidade dos autores setecentistas e da circularidade das acusações dirigidas ao filósofo de Estagira, que podem ser circunscritas a três tópicos essenciais, que desenvolveremos. Aristóteles é rotulado amiúde como «ateu» ou «ateísta», «ímpio», «nocivo», «falto de toda a religião», «falso filósofo», o que nos permite estabelecer um padrão persecutório que se estabelecerá em dois campos de intervenção – o religioso e o filosófico. Neste sentido, o principal argumento reside na acusação de ateísmo, seguindo-se o da elaboração de um conceito perverso de virtude e, finalmente, o da conceção de uma «moral carnal», patente da finalidade que Aristóteles terá atribuído ao seu sistema ético.

Estes três tópicos, que se interligam indelevelmente, sendo até possível reduzi-los ao primeiro, vão sendo apresentados sobretudo na descrição do sexto estrago e impedimento da jurisprudência canónica e civil do *Compêndio Histórico*. Contudo, não deixa de ser relevante ter presente o título completo da *Origem Infecta*, que consiste quase na totalidade do fator original do texto, publicado posteriormente ao *Compêndio*, onde se condensa a perfídia do ateísmo aristotélico:

*ORIGEM INFECTA DA RELAXAÇÃO DA MORAL DOS DENOMINADOS JESUITAS:
Manifesto dolo, com que a deduziram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles;
E obstinação, com que, ao favor dos sofismas da sua Logica, a sustentaram em commum
prejuizo:*

*Fazendo prevalecer as impiedades daquele Filosofo, falto de todo o conhecimento de Deos, e da vida futura, e eterna,
 Contra a Escritura, contra a Moral estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos trinta e cinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de todos os Doutores Sagrados, que constituiram os promptuarios da Moral Christã, Em quanto a não corromperam aquelles malignos artificios com lamentavel estrago das consciencias dos Fieis.*⁵⁴⁹

A moral dos Jesuítas encontra a sua «origem infecta» (atente-se à expressividade do adjetivo «infecta», que remete para a ideia de doença e contágio) na ética e metafísica de Aristóteles, e o meio/método de difusão na falsa lógica do mesmo autor. Portanto, o filósofo grego é claramente nomeado enquanto ele próprio, salientando-se assim o seu pensamento como nefasto mesmo já na Antiguidade. De reforçar que ele é «falto de todo o conhecimento de Deos, e da vida futura, e eterna», reportando-nos este trecho para o seu ateísmo, não pela descrença em Deus e noutros dogmas (como o da vida depois da morte), mas pelo desconhecimento, o que não deixa de ser pertinente no contexto racionalista do século XVIII e acaba por evidenciar ainda mais a fraude de Aristóteles como um erro filosófico, não fosse o principal alvo de crítica a ética em si.

Com efeito, a denúncia do ateísmo aristotélico centra-se no âmbito da religião natural e não da revelada, tornando mais eficaz esse argumento, na medida em que a falência do filósofo grego se deve a uma interpretação falaciosa da religião acessível ao homem de todos os tempos pelo exercício da razão, e não dependente do direto patrocínio divino para ser apercebida. Encontramos a mesma retórica anteriormente plasmada no sexto estrago da jurisprudência canónica e civil, que se dedica a explicar a

⁵⁴⁹ A mancha gráfica da página inicial, que procurámos reproduzir no que respeita ao destaque dado às maiúsculas que iniciam alguns períodos, é importante para não cairmos em interpretações precipitadas que poderiam ser feitas numa análise incipiente, mas que em nosso entender não são legítimas, nomeadamente se tomarmos como referência o sintagma preposicional «Contra a Escritura», visivelmente referente aos Jesuítas (que fizeram prevalecer a sua moral «contra a Escritura») e não àquele «Filósofo, falto de todo o conhecimento de Deos [...]», o que nos poderia levar a defender neste texto a presença de um anacronismo grosseiro, se tivermos em linha de conta que todos os santos e autores citados na sequência desse «contra» são bem posteriores ao próprio Aristóteles. Cf. *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuítas: Manifesto Dolo, com Que a Deduziram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles; e Obstinação, com Que, ao Favor dos Sofismas da sua Logica, a Sustentáram em Commum Prejuizo: Fazendo Prevalecer as Impiedades daquele Filosofo, Falto de todo o Conhecimento de Deos, e da Vida Futura, e Eterna, contra a Escritura, contra a Moral Estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos Trinta e Cinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de Todos os Doutores Sagrados, Que Constituiram os Promptuarios da Moral Christã, em quanto a não Corromperam aquelles Malignos Artificios com Lamentavel Estrago das Consciencias dos Fieis*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1771. Esta publicação anónima reproduz o texto do sexto estrago dos Jesuítas e o apêndice, editados anteriormente no *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*.

corrupção da filosofia moral pela introdução da ética de Aristóteles pelos escolásticos, ignorando desta forma a depuração que os Padres da Igreja já haviam feito em relação à moral dos gentios. No momento oportuno que antecedeu mais uma renovação dos Estatutos da Universidade de Coimbra, e podendo os Jesuítas seleccionar um sistema mais benéfico para os estudos e para o reino, decidiram seguir o seu plano de ruína e dominação com a escolha da ética de Aristóteles como alicerce de todo o ensino por eles veiculado. A opção pela ética peripatética representa assim não só um grave retrocesso, mas também uma adulteração consciente da moral:

Nestas circunstâncias, pois, tendo os Fabricadores dos referidos Estatutos do ano de 1598, no seu livre e despótico arbítrio, a eleição para escolherem por base dos Estudos Morais, ou a Ética dos bons Filósofos Gentios cristianizada pelas Obras de todos os Santos Padres, e especialmente pelos trinta e cinco Livros dos Morais de São Gregório Magno, e pelos três dos Ofícios do iluminado Doutor Santo Ambrósio, ou a outra Ética de Aristóteles, que havia constituído o fundamento da outra Moral perniciosa e sofisticada dos Filósofos Escolásticos, tendo já então Miguel de Montagne sacudido desde o ano de 1580 o jugo desta segunda Ética sectária, e aberto e mostrado o caminho da primeira Eclética nas suas Tentativas Morais, tendo, digo, os mesmos Compiladores diante dos olhos tudo o referido, foram tomar por base do seu sistema a sobredita Ética de Aristóteles, e ficaram assim manifestando, demonstrativamente, que os pontos das suas vistas não eram dirigir e ensinar a verdadeira e sã Filosofia, mas sim, e tão-somente distraírem as gentes para o precipício da ignorância, corromperem a Religião e depravarem os costumes com o estudo e lição da Ética do mesmo Aristóteles.⁵⁵⁰

Esta mesma atitude nociva surge ilustrada na célebre gravura de 1771, intitulada «O trabalho perdido», que representa o Geral da Companhia, orientado pelo diabo, a instigar os seus sócios a derrubarem a frondosa árvore de Igreja, onde são identificáveis várias figuras de relevo, nomeadamente santos e papas na copa em queda, enquanto a base do tronco é serrada por Tomás Sanches e Luís Molina, célebres jesuítas e estudiosos de Aristóteles⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., pp. 236-237.

⁵⁵¹ Esta gravura alegórica acompanha a publicação da *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuítas*, de 1771, e é complementada por um pequeno texto em verso, também ele bastante expressivo:

«Desta Arvore Divina, cujo antigo, / Eterno Tronco, com cruel fereza, / Pertende derribar, Braço inimigo, / A raiz ó SENHOR conserva illeza; Que para confusaõ da Turba impia / Renascerá com gloria tua, hum dia. / Mas se ordenado está na Eterna Mente, / (Que em seus abismos os destinos encerra) / Que desta Arvore, a copa florecente, / Com injuria quebrada caia em terra, / Debaixo do seu pezo a Turba infida / Fique despedaçada, e confundida.»

Os autores do *Compêndio* descrevem, então, no sexto estrago o motivo pelo qual a ética de Aristóteles se apresenta tão danosa, começando por realçar a ação do filósofo como (de)formador ao enumerar expressivamente aquilo que ele **não** ensinou. O emprego da negação como recurso retórico destaca o que faltou ao Estagirita, fazendo corresponder isso com aquilo que não pode deixar de ser abordado na verdadeira ética. Por outras palavras, se Aristóteles «**não** deu os princípios gerais e as noções universais de que depende inteiramente a inteligência de todas as proposições e verdades da Ética, **não** ensinou ao Homem as Leis que a natureza lhe impôs para Regras constantes e perpétuas das suas acções e **não** lhe mostrou o verdadeiro caminho e os meios mais próprios para adquirir o feliz hábito de sempre se conformar com elas»⁵⁵², então, ele, ao **não** transmitir a verdadeira doutrina, fez passar como ética aquilo que, segundo os autores pombalinos, é precisamente o seu contrário, pervertendo todo o edifício construído e legado aos seus intérpretes. É precisamente esta a origem de todos os malefícios da moral escolástica e jesuítica. Neste sentido, a ética, que deve orientar as noções do justo, do honesto e do decente, perverte-se naquela fonte corrompida e ampliada ao longo da tradição ocidental.

O ateísmo aristotélico resulta da negação do próprio Deus como ser onipotente e munido de todos os atributos que lhe são imprescindíveis, tais como a liberdade, a providência, a ciência, a justiça, entre outros. O conceito do Deus de Aristóteles não é mais do que um sistema mecânico sem pertinência, que «não pode, nem quer ser honrado com orações, nem aplacado com sacrifícios, nem também castigar os maus e ajudar aos bons»⁵⁵³. A afirmação da eternidade do mundo por parte do filósofo grego ressoa neste contexto como uma impiedade adversa à própria natureza das coisas existentes e de Deus como entidade criadora por excelência. A criação, conservação e governação do mundo por Deus é fundamental para a moral cristã que norteia as ações dos homens e, muito particularmente, para os autores setecentistas, que encontram na liberdade e providência divinas a legitimação do Estado absoluto:

⁵⁵² Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 237. É nossa a opção de destacar o advérbio a negrito.

⁵⁵³ Idem, *ibidem*, pp. 238-239.

Qual é pois o ministério deste Deus, que não criou o Mundo, não cuida nele, não o governa, não é mais livre que uma Máquina, não pode ser honrado com o culto devido a Deus, nem pode fazer benefício algum aos Homens?⁵⁵⁴

Sem um Deus a quem prestar culto e sem considerar a «invariável Legislação da Natureza Racional», o sistema ético de Aristóteles emana apenas de leis positivas, de onde se deduzem também os conceitos de justiça e honestidade⁵⁵⁵, tornando estas noções tão variáveis quanto as leis civis o são aos trâmites temporais. Repare-se que não se trata apenas de criticar uma leitura incompleta da divindade ou uma interpretação parcelar de uma qualquer teoria – para os membros da Junta, a ética de Aristóteles é totalmente oposta à verdadeira ética: é a negação dela, mas procurando ser entendida como legítima, e a sua falácia reside, antes de mais, nesta intenção determinante.

A definição de virtude como algo adquirido por habituação é um outro ponto divergente para os autores do *Compêndio*, que começam logo por reproduzir as críticas de séculos anteriores, que viram no justo meio aristotélico uma mera mediocridade⁵⁵⁶, ignorando por completo a tese fulcral do filósofo grego. Com efeito, Aristóteles defende esse justo meio como um ponto absoluto em si e o mais excelente localizado entre um excesso e um defeito (vícios), mas não necessariamente equidistante deles⁵⁵⁷. Por isso, a

⁵⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 238. Os autores continuam e acrescentam: «Continuando o mesmo Filósofo nas suas execrandas impiedades, faz o Mundo e a matéria dele eterna e a alma do homem mortal e semelhante às dos brutos, atribuindo a faculdade da Razão ao entendimento agente, que não é potência própria, mas somente um assistente extrínseco. Entre as Inteligências inferiores e subordinadas ao Espírito imóvel (as quais Ele reconhece e trata por Deuses), estabelece uma espécie delas, que afirma ser a ínfima, e diz que é a alma de toda a natureza humana e que tem a seu cargo reger e governar a humanidade.» Neste excerto se condensam as grandes críticas à dita moral de Aristóteles, adversa à própria religião natural, conforme é afirmado pelos autores do *Compêndio Histórico*. Repare-se mais uma vez na oposição que se estabelece entre aquilo que o filósofo grego defendeu e o que é entendido como a verdade: para Aristóteles, o mundo é eterno, para os cristãos, é criado, tendo necessariamente um princípio; para Aristóteles, a alma é mortal, para os cristãos é eterna; a razão é em Aristóteles um agente extrínseco ao próprio homem, enquanto para os modernos a razão é essencial ao mesmo homem; por último, para Aristóteles, existem umas espécies de deuses (isto bastaria para o acusar de politeísmo), sendo a alma da natureza humana a regente de toda a humanidade, não se encontrando, mais uma vez, a ação de um só Deus como garante de todo o mundo, onde o homem naturalmente se insere. É a descrição nestes termos desta dicotomia extrema que confere à ética de Aristóteles a irremediável impossibilidade de se conciliar com a moral cristã, porque ultimamente a nega.

⁵⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 240.

⁵⁵⁶ Lê-se no *Compêndio* que «A virtude (diz ele) é um hábito que consiste na mediania: *Habitus in mediocritate consistens*. Faz pois a mediania constitutivo essencial da virtude. E sobre este princípio estabelece toda a base do seu Sistema Moral na explicação das virtudes, quando seria melhor explicar a natureza delas pela proporção das acções com as Leis que lhes servem de norma e com a vontade Divina de que todas procedem.» Idem, *ibidem*, pp. 242-243.

⁵⁵⁷ De forma sintética, a posição da virtude é intermédia em relação a outros termos extrínsecos a ela, que se relacionam por contraste (seja por excesso ou por defeito). No entanto, isto não significa que a excelência/virtude se encontre num ponto equidistante entre dois opostos, uma vez que por vezes se aproxima mais de um polo do que do outro. É o que acontece, *e.g.*, com a temperança: o escasso desejo

justa medida é, para o Estagirita, o termo mais difícil de atingir e a qualidade ideal da virtude. Além de verem este conceito de virtude como algo fútil (porque pejorativamente mediano), os autores em análise acrescentam que

Da virtude disse também Aristóteles, que é uma acção espontânea, cujo princípio está em nós. E não podia dizer o contrário, tendo negado a Deus a sua Divina Providência, e todo o cuidado das coisas sublunares e atribuindo tudo ao acaso. Porém, este princípio, tomado no sentido do seu autor, não só é falso e erróneo, mas muito perigoso, porque exclui inteiramente o concurso de Deus para as obras da virtude e tende a inspirar aos homens o errado e pernicioso conceito de que podem tudo per si sem os auxílios da Divina Graça, e por esta razão, tendo o mesmo princípio passado da Ética para a Teologia, tem nela causado um gravíssimo detrimento, de que são funestíssimas provas o Pelagianismo e outros erros semelhantes, que muito têm perturbado a Igreja de Deus.⁵⁵⁸

Pelo exposto se percebe o outro problema que assiste à aceção aristotélica de virtude, na medida em que, além de ser um hábito situado numa posição de mediania, tem como princípio o próprio homem e não Deus (não podia ser de outra forma, já que um hábito adquirido implica a sua habituação e experimentação prévias, e a tensão entre tentativa e erro para se atingir um determinado estado de excelência não é compaginável com uma origem divina e perfeita), depreciando-se aqui a questão da graça divina e conferindo apenas ao homem todo o mérito das suas ações. Isto implicaria a superlativação do ato voluntário do homem, onde não é sequer possível equacionar-se a relação entre graça e livre arbítrio que tanto pontuou o debate teológico⁵⁵⁹.

do prazer (extremo por defeito) está mais próximo da temperança do que a devassidão (extremo por excesso).

⁵⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 243-244.

⁵⁵⁹ Em tese defendida em 2014, José António Campelo Amaral explora o problema do ato humano da decisão a partir de Aristóteles. Tomando como base a *Ética a Nicómaco*, o autor enumera quatro possibilidades descritas por Aristóteles para o caminho da felicidade: 1) aprendizagem; 2) habituação; 3) destinação divina; 4) acaso. Ora, «Duas das quatro alternativas são liminarmente descartadas logo à partida: a do desígnio divino (3), seja ele tomado na sua forma providencialista ou demiúrgica (mesmo que vagamente platónica) e a do influxo aleatório (4). Nenhuma delas (3 e 4) satisfaz convenientemente o primado ético da decisão humana na delimitação (até onde ir?...) e da determinação (o que fazer?...) da acção. Aquela (3) porque preconiza uma solução religiosa “exógena”, isto é fora do alcance humano, pese embora o facto de, em nosso entender, ainda se encontrar longe de estar cabalmente esclarecido o impacto da religião no contexto da praxiologia aristotélica dadas as flutuantes hesitações e aporias do Estagirita em torno do problema; esta (4) porque, à luz de um *topos* amplamente sedimentado desde os alvares da cultura grega segundo o qual a *fortuna caeca est* [a sorte é cega], compromete uma indeclinável orientação teleológica da acção. Restam as duas primeiras alternativas, a saber a da aprendizagem (1) e a da habituação (2). Segundo Aristóteles, estas constituem, de facto, as duas vias possíveis para obviar a exequibilidade de qualquer acto humano eticamente determinado: ambas implicam da parte do agente um exercício efectivo que o domicilia no campo simultaneamente aberto e delimitado das suas

Também o número de onze virtudes apresentado por Aristóteles é duplamente criticado. Pois se o seu objetivo era referir-se apenas às virtudes cardeais, essas são, com efeito, quatro (prudência, justiça, fortaleza e temperança); se tinha como intuito fazer o rol de todas as virtudes, elas são em maior número do que onze. Parece, pois, que Aristóteles falhou em todas as frentes, incluindo no cálculo matemático das virtudes que considerou nas suas *Éticas*. Lendo o texto do *Compêndio*, percebe-se que o défice do filósofo grego se prende precisamente com aquelas virtudes que se relacionam com o culto divino ou com a própria vivência cristã, que deve inspirar os homens a proceder de uma maneira que tenha como finalidade última o encontro com Deus. É por isso que os autores pombalinos apontam como uma falha imensa o facto de Aristóteles não considerar como virtude a religião, cujo objeto é o culto de Deus, ou deixar de lado outros valores tão relevantes como são a piedade (que ensina o amor e o temor de Deus), a honestidade e probidade interna do ânimo, a paciência, a resignação (que permite conciliar o sujeito com a vontade divina), a parcimónia, a humildade, a inocência, a gratidão ou a justiça particular, cuja ausência da moral dita aristotélica se pode sempre justificar pelo carácter ateu do próprio filósofo fundador. Em suma:

Pecando, pois, tão gravemente Aristóteles pela omissão de um tão grande número de virtudes, as mais próprias e as mais adequadas, para promover a verdadeira felicidade do homem, como se tem mostrado, são ainda maiores os pecados da comissão que se acham na sua corruptíssima *Ética*. Aristóteles não só faltou com sementes à terra, mas em lugar do limpo e bom trigo lançou nela cizânia e joio para contaminá-la e fazer nocivas as suas produções. Este é o crime mais atroz, por que

possibilidades.» Contudo, Campelo Amaral acaba por excluir a hipótese da aprendizagem, explorando outros contributos do filósofo grego, concluindo que as matérias práticas «não se podem aprender dado que são insusceptíveis de ensino teórico ou científico. [...] Empreender a busca da felicidade significa colocar-se em acção mediante um exercício [ἄσκητόν] que implica esforço aplicado, diligente e constante. A inscrição eudemónica do agir ético adquire, neste caso, uma particular acuidade praxiológica: na busca da felicidade não há lugar nem para a sorte, nem para o favor divino, nem para a ciência. Existe sim um leque de disposições naturais cuja explicitação instaura um modo de relação do homem consigo mesmo no texto da sua acção.» Neste sentido, dificilmente se conciliaria a ética aristotélica com a visão pombalina do concurso divino na ação do homem, tanto mais se tivermos em conta que grande parte do ataque dirigido a Aristóteles no *Compêndio* foi escrita por António Pereira Figueiredo, jansenista e autor do Apêndice da mesma obra. Para Aristóteles, a ação humana concorre tanto mais para a felicidade, quanto mais esta possa ser definida como «vida virtuosa inerente a um estado intrínseco de excelência, o que implica, desde logo, descartar quer a realidade divina como elemento possibilitador da sua aquisição, quer todos os seres viventes que a ela não podem aceder, incluindo-se neste caso quer os desprovidos de razão quer os que ainda não fazem uso dela.» José António Campelo de Sousa Amaral, *Mesomorfologia da Acção em Aristóteles: Os limites da Decisão no limiar da Phronesis*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Artes e Letras da UBI, Covilhã, [s. n.], 2014, pp. 189-192.

se deveria ter desterrado dos Estatutos da nossa Universidade a Moral que ele ensinou.⁵⁶⁰

Não nos deteremos na análise da expressividade da imagem da semente aqui usada, porque é, por si só, sobejamente ilustrativa do tipo de linguagem e de ataque dirigido a Aristóteles, mas importa salientar que, se por um lado o Estagirita foi parco na eleição de todas virtudes, por outro, aquelas que escolheu assumir como valores de excelência acabam por ser distorcidas por ele e de forma consciente, para promover a corrupção dos jovens. Tomando como exemplo a fortaleza, referem os autores pombalinos que foi assumida pelo filósofo grego não como a coragem e firmeza perante a agruras da vida (de onde se destaca o exemplo irrepreensível dos mártires na defesa da fé cristã), mas como algo totalmente inverso, o que os leva a concluir que a excelência do ato heroico foi interpretada por Aristóteles como uma espécie de arrogância ou soberba perante uma situação adversa⁵⁶¹. O mesmo se diz da magnanimidade, que foi, neste caso, mais direcionada para a cobiça ou ambição, pela veneração de coisas terrenas e supérfluas, como são as dignidades, o emprego ou outros louvores, que não orientam o homem para a verdadeira felicidade, que só pode ser encontrada na experiência de Deus, do que para a grandeza de espírito defendida pelos autores cristãos. Também a mansidão foi pervertida pelo Estagirita, na medida em que incita ou à vingança ou à indiferença perante atos reprováveis⁵⁶². O eco da semente degenerada ganha relevância crescente se tivermos em conta que o que está aqui em causa não é uma interpretação mais ou menos acertada, mas a deterioração de todo um sistema moral, com a finalidade última de depravar essa mesma moral. Segundo os autores do

⁵⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 246.

⁵⁶¹ Lê-se expressamente no *Compêndio*: «Não pôs a Fortaleza na constante e intrépida tolerância dos grandes perigos e trabalhos da infâmia, da pobreza, da enfermidade, do cárcere, do desterro, dos tormentos, da morte e de todas as maiores tribulações e angústias da vida, mas sim nos simples e meros actos de desprezar e afrontar os perigos da guerra. No que veio a semear uma doutrina errada, e falsíssima, que no justo conceito do insigne Luís Vives é a coisa mais perversa que pode dizer-se, não só na Cristandade, na qual veio a negar o heróico exercício desta excelente virtude aos Mártires que intrepidamente sofreram até os últimos golpes da morte, por não negarem a Fé, mas até no mesmo Gentilíssimo em que priva dela a Sócrates no cárcere, a Miltiades nas prisões, a Temistocles, a Metello e a Rutilio no desterro, a Regulo nos tormentos e a Catão nas Sirtes desertas.» Idem, *ibidem*, pp. 246-247.

⁵⁶² «Tratando o mesmo Aristóteles da *Mansidão*, lhe dá também por extremos, de um lado a cólera irracional e do outro a indolência, que tudo sofre sem se mover. Por consequência, forma do desprezo das injúrias um vício e faz a vingança virtude, tendo esta por própria de uma alma nobre e generosa e aquela por digna somente de um espírito baixo e servil.

Donde se vê que Aristóteles dá o nome de vícios a coisas, que ou não existem, ou verdadeiramente não são viciosas em si mesmas, como são desprezar os prazeres e as honras e ser insensível para nunca entrar em cólera contra alguém.» Idem, *ibidem*, p. 250.

Compêndio, Aristóteles tomou como virtudes, vícios, o que tem implicações graves na educação dos jovens e torna necessária uma reforma integral nesta área. É por isso que a ética do Estagirita é posta em causa no seu conjunto e acaba por ser totalmente repudiada.

Por último, a lista dos erros imputados ao filósofo grego encerra-se com a clara acusação de serem considerados apenas os valores da vida terrena como potenciadores da felicidade humana. Com efeito, se tivermos em conta que não existe vida para além da morte (nem sequer um Deus digno de culto) no código ético de Aristóteles, então tudo se resumirá à vida do homem enquanto «carne», sem se ter em conta a componente espiritual que o pode transportar para a felicidade perene⁵⁶³. Da mesma maneira, o próprio conceito de justiça se estabelece apenas pelas leis civis, uma vez que não se equaciona a «Legislação da Natureza Racional», constante e universal, que fundamenta a criação dos códigos legislativos positivos. Para os autores setecentistas em análise, uma ética que se funda apenas no homem como princípio e fim não pode ser verdadeira, na medida em que nega a existência de Deus. A finalidade do homem não se encontra nele mesmo enquanto ser vivente, mas transcende a sua dimensão material para se encontrar última e perenemente em Deus. Por oposição, ao centrar-se na existência terrena do homem, a moral aristotélica inverte os pressupostos éticos cristãos, fomenta a cobiça e a soberba (ao considerar que a verdadeira felicidade se encontra nos bens materiais e na sua acumulação), e coloca o homem como decisor de toda a justiça, o que a torna volátil, dependente da vontade e temporalidade humanas, sendo mesmo contranatura, por não seguir as regras da razão natural.

O sexto estrago termina com uma síntese ofensiva daquilo que Aristóteles terá legado e que agora transcrevemos. É certo que o sujeito da qualificação negativa é mais

⁵⁶³ Os autores do *Compêndio* chegam mesmo a acusar Aristóteles de promover um sistema moral voltado apenas para os bens materiais, considerando a verdadeira felicidade como algo efêmero e durável apenas enquanto o homem vive como ser carnal/terreno: «o que diz o mesmo Aristóteles do Sumo Bem e da felicidade, que faz dependente dos bens da fortuna e do corpo, não só é manifestamente faltíssimo, mas também perigoso e de muito más consequências na Disciplina Moral. É falsíssimo, porque os ditos bens considerados em si são indiferentes para a verdadeira felicidade e tranquilidade interna do ânimo, e só podem promovê-la ou apartar dela os seus possuidores, conforme o bom ou mau uso que deles fizerem, regulando-se pelos ditames da boa Razão, ou fazendo-os servir para mais favorecerem as más inclinações da vontade. É perigoso e de muito más consequências, porque suposta a grande pravidade e malícia dos homens, tem a referida doutrina muita força para excitar, nutrir e fomentar a desordenada cobiça das coisas humanas e abrir com isto a porta para todo o género de perturbações e movimentos, que muito facilmente podem precipitar a alma a cair da verdadeira felicidade, em que mais facilmente se sustentaria se a persuasão da dependência que ela tem dos sobreditos bens terrenos, lhe não estimulasse o apetite para querer também possuí-los.» Idem, *ibidem*, pp. 241-242.

a «moral» e menos o seu mentor, mas não deixa de ser particularmente relevante notar o tom cáustico usado contra o filósofo do séc. IV a.C., num texto que se pretende configurar como um relatório rigoroso e amplamente fundamentado, se tivermos em conta o aparato crítico com que os autores ornaram as suas teses, escrito em pleno período iluminista, onde a razão se exalta como o valor mais íntimo do homem esclarecido.

Esta Moral pois Pagã, sectária, a mais ímpia das Éticas Gentílicas, a mais oposta à santa Moral do Evangelho e a mais incompatível com os Dogmas e Máximas Cristãs. Este pernicioso Arsenal do Pirronismo Moral, bastante per si só para abalar e destruir os mais sólidos fundamentos da Religião e do Estado, esta prejudicial produção do Ateísmo de Aristóteles, este abominável parto da perversão do seu espírito e da corrupção dos seus costumes, esta exterminadora do verdadeiro bem, patrona do mal, matriz de todo o género de maldades, inimiga jurada da Religião, da Piedade e da Probidade do ânimo.

Esta Moral, que confunde inteiramente todas as noções das virtudes e dos vícios, que transfigura e degrada as virtudes transformando-as em vícios para serem aborrecidas e não servirem de estorvo às depravações da vontade. Esta Moral, que cobre, paleia e exalta os vícios, erigindo-os em virtudes para poderem livremente seguir-se sem opróbrio e sem rubor, que excita a ambição, fomenta a avareza, promove a soberba, anima a arrogância, inflama a vaidade, acende a ira, estimula a vingança, fomenta o luxo e favorece aos prazeres carnis e terrestres. Esta Moral, que só põe a verdadeira felicidade do homem nas delícias da vida presente, sem por modo algum contemplar, nem atender à futura. Esta Moral tão humana e carnal, que dela se atreveu a dizer João Owen, que certamente não ensina uma só verdadeira virtude e que não pode em tempo algum formar um homem justo e bom; mas somente um disfarçado hipócrita. Esta Moral, que afirma Luís Martinho Kahlío ter sido a envenenada fonte das perversas máximas do ímpio Machiavello. Esta Moral, que, conforme o douto Vives, tanto deprime, abate e ocupa o nosso espírito nos cuidados da vida presente, quanto Cristo o levanta e eleva para o Céu e para seu Eterno Pai, por meio do desprezo dela e dos seus bens que todos são transitórios. Esta Moral, que, como fica demonstrado, só foi ordenada para formar o Cortesão e o Áulico que verdadeiramente nem Moral é pois mais parece um Apêndice da Física, do que Tratado da Ética, por se ocupar mais da indagação da natureza e origem física dos afectos do ânimo, do que na consideração do objecto deles e do modo de regê-los. Esta Moral por todos os referidos princípios tão indigna de Escolas Cristãs, que justamente se admiram muitos escritores de que chegasse a ter adito nelas. E esta Moral, enfim, foi a Moral que entre todas as que ficam acima referidas, encheu somente as medidas e os pontos de vista dos perniciosos Maquinadores dos ditos Estatutos.⁵⁶⁴

⁵⁶⁴ Idem, *ibidem*, pp. 254-256.

Pelo teor do trecho e pelo suporte onde se inclui (divulgado também como propaganda para fundamentar as reformas pedagógicas de Pombal) se percebe o aproveitamento político que se fez de questões teológicas e filosóficas antigas, que saem do campo epistemológico habitual para servir na construção de uma imagem negativa de uma autoridade incontestável – Aristóteles – e dos seus célebres depositários – os Jesuítas. Se recordarmos, neste contexto, a primeira regra escrita do novo regimento da Real Mesa Censória de 1768, que proíbe os autores ateus e ímpios, percebemos que um texto aristotélico deste teor seria à partida proibido, com consequências severas para quem fosse contra essa medida estipulada pelo rei, mais ainda se pertencesse ao corpo docente do reino.

5.2. O CARDÁPIO DAS ATROCIDADES JESUÍTICAS

Se o sexto estrago e impedimento da jurisprudência canónica e civil do *Compêndio* apresenta como causa funesta da decadência destes estudos a introdução da ética aristotélica na moral e a sua veiculação pelos Jesuítas, o Apêndice que o complementou procura demonstrar a aplicabilidade nociva dessa decisão em termos práticos. É certo que o alvo preferencial recai sobre os Inacianos, mas a «Moral de Aristóteles» é o instrumento eleito pelos maquinadores da ruína portuguesa para implementarem o seu plano de dominação.

Na lei que cria a Junta de Providência Literária, D. José I nomeia um conjunto de figuras célebres da Igreja e do Estado, de onde se destacam Frei Manuel do Cenáculo (franciscano, Bispo de Évora, que preside à Real Mesa Censória), José de Seabra da Silva (autor da *Dedução Cronológica* e responsável pela releitura polarizada da história de Portugal inspirada e monitorizada por Pombal) e Francisco de Lemos Pereira Coutinho (Reitor da Universidade de Coimbra desde 1770 e, por isso, autoridade em matérias de gestão académica)⁵⁶⁵. Contudo, o autor confesso do *Apêndice ao Capítulo*

⁵⁶⁵ A nomeação de D. José coloca-se nestes termos: «Nela [na Junta de Providência Literária], debaixo da inspecção do Cardeal da Cunha do meu Conselho de Estado e do Marquês de Pombal do mesmo Conselho, hei por bem nomear para Conselheiros: o Bispo de Beja, Presidente da Real Mesa Censória e do meu Conselho; os doutores José Ricalde Pereira de Castro e José de Seabra da Silva, Desembargadores do Paço e do meu Conselho; o doutor Francisco António Marques Geraldês, também do meu Conselho e Deputado da Mesa da Consciência e Ordens; o doutor Francisco de Lemos de Faria,

Segundo da Segunda Parte para Servir de Suplemento ao Sexto dos Estragos e Impedimentos Que a Sociedade Jesuítica Fez e Acumulou para Corromper e Impossibilitar o Estudo da Jurisprudência Canónica e Civil com a Introdução e propagação da Moral de Aristóteles é o Padre António Pereira de Figueiredo, como o mesmo revela numa carta de 1774 que trocou com Frei Manuel do Cenáculo⁵⁶⁶. Inspirado pelas teses jansenistas, como atesta a correspondência que trocou com Gabriel Dupac de Bellegarde, de Utrecht⁵⁶⁷, Pereira de Figueiredo imputa aos Jesuítas vinte e duas atrocidades que revelam como a implementação da filosofia de Aristóteles na moral terá contribuído para resultados altamente lesivos para a sociedade portuguesa. No entanto, como recorda José Eduardo Franco, este trabalho não constitui uma novidade, uma vez que reproduz quase integralmente um libelo francês de 1766⁵⁶⁸, que enumerava dezoito das atrocidades descritas pelo autor português. A diferença reside, pois, no facto de se ter também em conta determinadas proposições reprováveis e aplicáveis ao caso específico da intervenção dos Jesuítas em Portugal.

A importância concedida à questão da moral jesuítica pode facilmente perceber-se pela divulgação de dois textos impressos na sequência deste Apêndice. O primeiro consiste na republicação destacada e praticamente inalterada do sexto estrago, que já referimos, e do Apêndice na obra *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuítas*, ainda em 1771; o segundo, na publicação das *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Ofendidas pelas Atrocidades da Moral Jesuítica Que Foram Expostas no Appendix do Compendio Historico, e Deduzidas pela Mesma Ordem Numeral do Referido Appendix, para Servirem de Correção aos Abominaveis Erros, e*

Reitor da Universidade de Coimbra; o doutor Manuel Pereira da Silva, Desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação; e o doutor João Pereira Ramos de Azeredo, Desembargador da mesma casa, os quais todos mando que, conferindo sobre as referidas decadência e ruína, examinando com toda a exactidão as causas delas e ponderando os remédios que considerarem mais próprios para elas cessarem e apontando os Cursos Científicos e os Métodos que devo estabelecer para a fundação dos bons e depurados Estudos das Artes e Ciências, que depois de mais de um século se acham infelizmente destruídas, me consultem o que lhes parecer a respeito de tudo o sobredito.» Idem, *ibidem*, pp. 95-96.

⁵⁶⁶ Cf. Idem, *ibidem*, p. 39.

⁵⁶⁷ Cf. Cândido dos Santos, *op. cit.*, p. 42 e ss. Cândido dos Santos recorda que Pereira de Figueiredo chegou a enviar a Bellegarde (teólogo francês cuja pródiga atividade foi responsável pela difusão do jansenismo na Áustria e em Portugal) as *Doutrinas sacrilegamente Ofendidas pelas Atrocidades Jesuíticas*, em 26 de abril de 1774.

⁵⁶⁸ «Este trabalho de Pereira de Figueiredo não constitui, todavia, um contributo original, antes é quase uma cópia do libelo francês escrito contra a Companhia de Jesus intitulado *Assertions des Jésuites*, que apareceu como o título do segundo volume dos oito tomos da colecção denominada *Recueil par ordre de dates de tous les arrêts du Parlement de Paris [...]*, editado no ano de 1766 em Paris.» José Eduardo Franco, «Introdução», in Junta de Providência Literária, *Compendio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 39.

Execrandas Impiedades daquela Pertendida Moral, Inventada pela Sociedade Jesuítica para a Conquista, e Destruição de Todos os Reinos, e Estados Soberanos, em 1772, cuja compilação nos reporta novamente para António Pereira de Figueiredo.⁵⁶⁹ Estes dois textos impressos na Oficina Régia demonstram bem o esforço de divulgação por parte de Pombal, que patrocinou diretamente muitos destes testemunhos da sua propaganda política. O reforço da posição do rei passava também pela reiteração de uma das medidas mais polémicas do valido de D. José, que se consumou na expulsão dos Jesuítas em 1759, e que impulsionou uma boa parte das suas reformas mais radicais, como o programa implementado na Universidade de Coimbra comprova. A manutenção e propagação do mito negro dos Jesuítas continuava a ter pertinência no contexto português, encontrando o epílogo resolutivo com a decisão de supressão da Ordem por Clemente XIV em 1773.

Nas primeiras linhas dedicadas ao sexto estrago na jurisprudência canónica e civil é definido claramente o que se entendia por filosofia moral:

É pois a Filosofia Moral a Directora dos pensamentos, a Norma das acções, a Disciplina dos costumes, o Órgão da Razão, pelo qual a natureza racional se explica e comunica com o homem e a Arte de viver bem e felizmente.⁵⁷⁰

A filosofia moral dita, através da razão, as normas segundo as quais o homem encontra o caminho para a sua felicidade. Apesar de não estar aqui descrito o papel da revelação, colocando-se a tónica na razão e na divisão entre a moral natural e a revelada, a filosofia moral encontra a sua origem última em Deus, que conferiu a razão ao homem e com ela as boas regras de conduta⁵⁷¹. A moral divide-se em três saberes,

⁵⁶⁹ Cândido dos Santos refere que «Cumprindo ordens do Marquês, o P. Pereira de Figueiredo compilou um conjunto de materiais que veio a ser designado por “*doutrinas da Igreja sacrilegamente ofendidas pelas atrocidades jesuíticas*”. Um exemplar deste dossier foi enviado para Bellegarde em carta de 26 de Abril de 1774, através de um membro da família Van Zeller. Pereira informa acerca dele: *quaecumque sive de Sacra Scriptura sive de Sanctis Patribus sive de magnis Theologis, huic formando operi congesta et substracta sunt: ea ego jussus subministravi*. A obra foi impressa em Lisboa, na Regia Officina Typografica em 1772. O manuscrito original pode ver-se na Torre do Tombo com anotações do próprio Pombal, a começar pelo título.» Este apontamento final da intervenção direta de Pombal não deixa de ser significativo naquele contexto. Cândido dos Santos, «Os jansenistas franceses e os estudos eclesíasticos na época de Pombal», *Mathésis*, n.º 13, 2004, p. 76.

⁵⁷⁰ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 227.

⁵⁷¹ Desenvolve Pedro Calafate que «A reflexão em torno da filos. moral, nela enquadrando os deveres do homem para com Deus, para consigo e para com o próximo, é outro dos espaços disciplinares em que se desenrolam os debates do nosso iluminismo. Defendendo a autonomia da ética perante a teologia e a moral revelada, a filos. moral é-nos definida, nos textos pombalinos, como o “órgão da razão” pelo qual a natureza racional se explica e comunica com o homem. A sua origem última, diz-se no *Compêndio*

nomeadamente a ética (que fornece «as noções do justo, do honesto e do decente»), a política (que «examina as utilidades públicas do Estado») e a economia (que «averigua os interesses particulares dos cidadãos»). As três partes complementam-se e garantem a boa condução dos assuntos privados e públicos mediante um código de leis pautado pelos valores da verdadeira justiça, que nos remete para uma base subjacente onde o direito natural terá necessariamente um papel fundamental.

Se o plano dos Jesuítas consistia na derrocada de toda a filosofia moral, como defendem os autores do *Compêndio*, facilmente se conclui que a queda das monarquias se seguiria à falência da moral, uma vez que não se tratava apenas de uma doutrina que procurava orientar uma determinada conduta particular, mas todos aqueles que formavam o tecido social do Estado, dividido naturalmente entre o povo e o soberano indigitado, com o distinto comércio de obrigações e direitos que resultavam dessa relação. Perverter o código ético, nomeadamente com a adulteração do conceito do justo pelos padres da Companhia (que, segundo os autores setecentistas, não reconheciam as leis naturais estabelecidas por Deus e reconhecidas pelo homem no exercício das suas funções racionais), poria imediatamente em causa a sustentabilidade da coroa. É por isso que a falta dos Jesuítas, ao escolherem a ética perniciosa de Aristóteles, resulta numa espécie de crime de lesa-majestade.

Neste sentido, salienta-se logo no início do Apêndice, ainda mesmo antes de se começar a lista das atrocidades, a conformidade perniciosa entre o que entendiam ser o resultado da ética de Aristóteles e a maquinação magistral dos Inacianos. Reforça o autor que

No mesmo Estrago se concluiu igualmente que o dito Filósofo não ensinou ao homem as Regras perpétuas das suas acções, que foi a fonte de todas as manqueiras morais, que não deu Regras para a probidade de um homem de bem, mas sim para se formar um Áulico e Cortesão hipócrita de virtudes fingidas, que foi inteiramente falto de toda a Religião natural, que imaginou de Deus indignamente, que foi notório Ateísta, ensinando que a alma morria com o corpo, que com o seu falso e

Histórico, é Deus, “que encarregou à natureza racional, de que o tinha dotado [o homem], a legislação e o magistério preciso”. Trata-se, assim, de uma moral racional ou natural enquadrada pela noção de “lei natural” enquanto participação da “lei eterna” e expressão, no homem, das finalidades essenciais da sua natureza. É a filosofia moral, então, a disciplina que recolhe e une em sistema os ditames da natureza racional do homem, a fim de “avivar a memória deles quase apagada e extinta nos nossos espíritos pela culpa original”.» Pedro Calafate, «Iluminismo em Portugal», in Centro Virtual Camões, *Filosofia portuguesa*, s.l. (ed. online disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu0.html> acedido a 7 de maio de 2018).

abominável cepticismo relaxou as molas de todas as virtudes, abriu as portas a todos os vícios, que este foi o demonstrativo juízo que do mesmo Aristóteles fizeram e fazem os homens doutos e pios, e que, enfim, por ser o Sistema do mesmo Aristóteles o que somente se conformava com o façanhoso Plano da mesma Sociedade Jesuítica, por isso ela o adoptou com preferência a todos os outros sistemas de Moral e por isso o seguiu e defendeu até agora com todas as suas forças tão tenaz e obstinadamente.⁵⁷²

Na verdade, não nos parece que o catálogo das vinte e duas atrocidades tenha uma organização interna específica, constituindo-se antes como um rol de delitos descritos ao longo de diversas páginas. Apesar do teor excessivamente descritivo deste testemunho, não pudemos deixar de apresentar as ditas atrocidades, já que mostram a intencionalidade de se assumir, sem qualquer debate nem problematização, o carácter nocivo da herança aristotélica. Neste sentido, procurámos encontrar linhas temáticas que consideramos particularmente pertinentes no contexto da nossa tese e que melhor ilustram as faltas que, segundo Pereira de Figueiredo, se inspiraram diretamente no filósofo grego. Desta forma, ainda que os acusados prediletos sejam os Jesuítas, a demonstração prática dos dolos infligidos ao rei e aos seus vassallos desde a entrada da Companhia em Portugal e da conseqüente adoção da ética de Aristóteles no ensino intensifica o papel conferido ao Estagirita na construção do inimigo que se queria combater.

5.2.1. As faces de uma autoridade maquinadora

A primeira atrocidade dá o mote ao Apêndice, na medida em que coloca a ênfase do delito na figura do Geral da Companhia, tornando as demais acusações subsidiárias das orientações daquele. A consonância perfeita entre aquilo que emana do órgão máximo da Ordem e os religiosos que fielmente o seguem e pertencem ao grupo acaba por ser duramente criticada pelos autores pombalinos, ao recuperarem aqui a fobia à imagem de uma autoridade instituída e seguida cegamente, que já encontramos noutros textos e contextos setecentistas analisados na primeira parte. Com efeito, os Jesuítas «passaram a constituir-se um Corpo indivíduo concentrado na pessoa do seu Geral e em

⁵⁷² Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 366.

tudo uniforme e unívoco, de modo que o sentimento do mesmo Geral e do seu Conselho ficou sendo o sentimento e a voz de todos os seus Consórcios e Confrades»⁵⁷³.

A obediência incontestada ao Geral, que sanciona toda a doutrina e medidas a implementar, deu origem a uma Ordem consistente, mas como que separada do resto da Igreja, uma vez que se constituiu como um organismo autónomo com objetivos diversos dos da própria cristandade. Por outro lado, quando complementamos esta leitura com o texto das *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas*, damos conta de uma outra implicação para a assembleia dos fiéis decorrente da introdução desta atrocidade, já que, por terem um plano de dominação universal, os Inacianos colocaram à margem todos aqueles que contra eles se vincularam, reputando-os de ignorantes ou corruptos e apartando-os do seu raio de influência (fosse ele a corte ou a Igreja), com visível prejuízo para os reinos cristãos. Pelo que depreendemos do autor das *Doutrinas*, a maquinação jesuítica não passava apenas pela ruína das coroas, mas também pela desunião da Igreja, assumindo o Geral a figura de proa dessa estratégia, que prevaleceria assim sobre todas as esferas de intervenção do poder temporal e espiritual⁵⁷⁴. Acresce ao erro descrito o facto de esta prática ser totalmente contrária à lei natural, na medida em que se considera como autoridade irrefutável quem não recebeu genuinamente esse dom de Deus. Ao afrontar a soberania do rei, por não legitimar nele a jurisdição que reconhece apenas no Geral, a quem segue acriticamente, o jesuíta perverte o sistema natural e põe em causa toda a harmonia da organização social.

Este primeiro ataque à Ordem de Santo Inácio serve de amparo aos demais, mas conjuga-se de forma mais evidente com as vigésima primeira e vigésima segunda atrocidades. Antes de avançarmos, devemos referir que ambas as atrocidades reportam para questões aplicadas especificamente ao caso português, não estando descritas por

⁵⁷³ Idem, *ibidem*, p. 367.

⁵⁷⁴ São quatro as conclusões que o autor das *Doutrinas* consegue tirar da implementação desta primeira atrocidade: 1) a coerência interna da Ordem (o que diz um jesuíta, todos o dizem); 2) a pretensão de se constituírem como um corpo distinto dentro da Igreja, ainda que criados do seio dela; 3) o declararem-se inimigos da sociedade civil e da «Lei Evangélica» pelas suas ações danosas para o povo e para a cristandade; 4) o facto de as suas práticas se oporem à lei natural. Cf. *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas pelas Atrocidades da Moral Jesuítica Que Foram Expostas no Appendix do Compendio Historico, e Deduzidas pela Mesma Ordem Numeral do Referido Appendix, para Servirem de Correção aos Abominaveis Erros, e Execrandas Impiedades daquela Pertendida Moral, Inventada pela Sociedade Jesuítica para a Conquista, e Destruição de Todos os Reinos, e Estados Soberanos*, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772, pp. 4-18.

isso no cardápio original do texto francês que inspirou António Pereira de Figueiredo, aspeto que destaca ainda mais a sua relevância no contexto da nossa tese.

Refere a vigésima primeira atrocidade que os Jesuítas foram exímios na prática do sigilismo⁵⁷⁵, ou abuso da confissão sacramental, o que envolvia a utilização do que

⁵⁷⁵ Intimamente ligada ao movimento de renovação dos institutos religiosos conhecido por Jacobeia, a alegada prática do sigilismo conheceu no século XVIII em Portugal contornos legais que levaram à perseguição e mesmo encarceração de membros do clero, nomeadamente D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra, cuja ascendência não seria alheia à proporcional reação por parte de Pombal, já que provinha da família dos Távoras. Como recorda João Francisco Marques, o sacramento da confissão encontra fundamento no Evangelho de São João (20, 23), uma vez que «das palavras de Jesus parece forçoso inferir que o perdão dos pecados e a infusão da graça santificante obriga, fora os casos de excepção, ao conhecimento das faltas por parte do ministro sagrado, habilitado de jurisdição, a quem compete ajuizar sobre a matéria declarada pelo penitente. De fora, porém, ficou explícita menção às condições em que se desenvolveriam o acto da acusação e a manifestação do arrependimento.» João Francisco Marques, «Confissão», in Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. A-C, Rio de Mouro, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 445-459. Reside neste ponto omissa o problema relativo ao sacramento, que propiciou diversas interpretações ao longo dos tempos e permitiu mesmo perspectivas divergentes sobre um mesmo ato ou conduta a ter em conta durante e depois da confissão. Neste contexto, a prática do sigilismo radica-se essencialmente na licitude ou ilicitude não só de indagar o penitente sobre informações que implicam terceiros, mas também de o confessor poder ou não usar as notícias recolhidas em confissão fora dela. Em tese desenvolvida sobre *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII*, António Pereira da Silva descreve as bases doutrinárias do sigilismo, que se situariam essencialmente na prática de questionar os penitentes, na confissão, acerca dos seus cúmplices. Assim, ainda que, na acusação do *Compêndio*, pareça ser tido como uma prática abusiva mais genérica, no sentido de se revelar informação *latu sensu* confiada durante o sacramento, o sigilismo prende-se com um problema específico do ofício do confessor, que exerce um duplo papel – como juiz, ao aferir detalhadamente da falta em confissão por forma a melhor julgar e decidir a justa penitência em cumprimento da misericórdia dispensada por Jesus nele; como médico, já que cura as almas dos penitentes, ao orientá-los para o caminho da absolvição. Neste sentido, e tendo em conta o bem do próprio penitente, surgiriam casos em que seria necessário indagá-lo sobre os seus cúmplices, levantando mesmo pormenores que possibilitariam a identificação dos mesmos pelo confessor. Ora, neste contexto, várias questões se colocam: *dentro da confissão* – deve ou não o confessor indagar pelos cúmplices; deve ou não o penitente revelar essa informação, ainda que inocentemente; deve ou não o confessor forçar a informação, mesmo que esteja em causa o bem espiritual do penitente; *fora da confissão* – a informação recolhida deve ou não ser usada fora da confissão, ainda que anonimamente ou em forma de denúncia e tendo em vista a saúde espiritual do cúmplice ou até do penitente. Estas e outras questões levaram a uma cisão entre jacobeus e regalistas, no período pombalino, já que os primeiros, pautados pela renovação de uma observância mais radicalmente espiritual, tinham na frequência reiterada do sacramento da reconciliação um dos instrumentos privilegiados para a orientação espiritual dos seus confrades e dos fiéis. De referir que a Jacobeia terá tido origem no movimento de renovação dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho e na figura inspiradora de Frei Francisco da Anunciação, na primeira metade do século XVIII, alastrando-se posteriormente a outros institutos religiosos e tendo em Frei Gaspar da Encarnação, figura influente de D. João V mas caído em declínio com a ascensão de D. José I, um eminente impulsionador. Procuravam os seus seguidores uma espiritualidade plena, nomeadamente pela ocupação das suas horas vagas com exercícios como a oração mental, pregação, direção espiritual e a confissão. A denúncia de casos abusivos do uso de informação recolhida em confissão, sobretudo pelos jacobeus e também Jesuítas, como referem os seus acusadores pombalinos (seguindo, aliás, uma acusação anterior, que envolveu os Inacianos nesta polémica logo quando, em 1572, o colégio de Madrid abre o palco para o debate doutrinal acerca deste problema da confissão), levou não só à perseguição destes por Pombal, mas também à descredibilização da própria Igreja, ferida num dos seus pilares (como é o sacramental) por aqueles que mais a deviam defender, e à qual não será alheia a reforma na Inquisição. Conclui António Pereira da Silva na sua tese: «Era bem conhecida e proficientemente desenvolvida pelos teólogos e canonistas anteriores à questão em Portugal a doutrina relativa à manifestação e indagação dos cúmplices dos penitentes na confissão e ao uso dessa notícia dentro e fora da mesma. Bem assimilada, tal doutrina não inspirava abusos; ignorada ou

era revelado no ato da confissão para fins contrários ao da reconciliação, como forma de manipulação das pessoas que fielmente acorriam aos padres para se confessarem. A instrumentalização deste sacramento permitiria aos Inacianos imiscuírem-se em diversos setores, nomeadamente na Universidade, para melhor se estabelecerem neles e os dominarem:

Para que a Sociedade maquinadora dos Estatutos da Universidade de Coimbra, e nela pretendida Mestra das Artes e Ciências, deixasse os Lentes e os Estudantes dela inteiramente ligados às suas Doutrinas mundanas, carnaís e horrorosas de sorte que delas, e dos Livros por eles compostos e aprovados, se não pudessem apartar sem que eles fossem disso informados imediatamente, pondo o cúmulo as abominações, foram descobrir (com estes e outros objectos dos seus cobiçosos interesses) ao décimo quarto século e à distância da Arménia o execrando erro do Sigilismo, ou abuso da Confissão Sacramental, reprovado pelos Santos Padres Alexandre III e Lúcio III e depois infamemente seguido no século décimo quinto pelo famoso Savonarola, e, subsequentemente, pelos outros sectários que como ele foram castigados por este sacrilégio delicto.⁵⁷⁶

Já tivemos oportunidade de perceber a importância que a instrução tinha para o alegado plano dos Jesuítas. Ficamos agora a conhecer um dos «abomináveis» meios de manipulação, que se consubstancia na violação do segredo da confissão. Parece-nos de particular relevância esta acusação por parte dos autores pombalinos, quanto mais se tivermos em conta a primeira atrocidade nomeada, de se querer constituir a Companhia como um corpo separado da sociedade e da Igreja, radicado no seu Geral, que tudo submete com o apoio os seus sócios. O sigilismo, prática condenada pela Igreja e pelo rei, garantia a manutenção da ordem jesuítica e revelava quaisquer possíveis desvios à doutrina implementada, desde logo na Universidade – palco privilegiado da intelectualidade e onde primeiramente se deveriam introduzir as novidades que se vinham discutindo nas demais academias europeias, habilmente apartadas pelos Jesuítas, conforme acusação recorrentemente apresentada pelos autores do *Compêndio*.

preterida, facilmente, em ambientes de rigidez moral, proliferariam erróneas e nocivas práticas, com efeitos tanto ou mais funestos quanto mais delicada era a instituição a que diziam respeito, o sacramento da penitência.» António Pereira da Silva, *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII: História, Religião e Política nos Reinados de D. João V e D. José I*, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964. Veja-se, do mesmo autor, a síntese em «Sigilismo», in Carlos Moreira de Figueiredo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. P-V, Rio de Mouro, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 233-236.

⁵⁷⁶ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 460.

Além do exposto, importa recordar que o dever de guardar sigilo da confissão decorre também da condição do próprio homem enquanto ser social, já que, pelo direito natural, um homem não deve quebrar o elo que o liga a outro homem no ato da confiança⁵⁷⁷. Aproveitar-se de um momento de confiança que assiste a todos fraternalmente implica a quebra de um elo fundamental na união dos homens enquanto seres em sociedade, como se lê no desenvolvimento consagrado a esta atrocidade nas *Doutrinas* e que valoriza o elo criado pela amizade e confiança:

He hum justo tributo, que não póde negar-se á confiança do Amigo, que nelle confiado descobre os seus mais occultos designios: E he hum Direito incontestavel, em que a todos constitue a fé, ou ao menos a esperança da tacita condição do silencio, que sempre se inclue na comunicação do Segredo em materia grave. O fiel desempenho desta forçosa obrigação contribue sobretudo para o Bem universal de toda a Humanidade: Aperta, e estreita os vínculos da Sociedade civil: Mantem, e sustenta em todo o seu vigor os sagrados laços, que devem ter em huma perpétua, constante, e inalteravel união a todos os seus Individuos.⁵⁷⁸

Recorda ainda o autor das *Doutrinas* que, por constituir uma grave injustiça, a desvalorização do segredo da confissão acabou por ser consagrada em diversos povos como crime punível pelas legislações civis, como atesta o exemplo dos hebreus, dos gregos ou dos romanos, que reprovavam e castigavam os infratores desta lei emanada do direito natural. Por outro lado, o uso do sigilo como instrumento de manipulação foi igualmente condenado pela lei de Deus, que desde logo estabeleceu o sacramento da confissão como preceito divino fundamental para o processo salvífico das almas. Por estes motivos, a censura dos sigilistas foi sendo reiterada em diversas bulas papais e ultimamente reforçada pela lei régia de 12 de junho de 1769, transcrita no texto das *Doutrinas* (a par de outros documentos normativos com teor semelhante, como o edital da Inquisição ou a sentença da Real Mesa Censória do mesmo ano), e que desterra do reino a prática do sigilismo, ao ser concedido o beneplácito régio à bula de Bento XIV,

⁵⁷⁷ Como se lê nas *Doutrinas*, a violação do segredo de confissão resulta na quebra do valor de caridade e de justiça: «O violador do Segredo em materia grave pecca notoriamente contra os dous Preceitos naturaes da Caridade, e da Justiça. Pecca contra a Caridade, manifestando infielmente o que só se lhe confiou na fé, ou esperança do silencio; infamando o seu proximo; escurecendo-lhe a fama, e a honra, que os Homens de probidade estimam mais do que a vida; e faltando deshumanamente à obrigação, e Preceito natural, que a todos nos inspira não fazermos a outrem, o que para nós não queremos. Da mesma sorte, pecca tambem contra a Justiça, faltando perfidamenfe á fé promettida, ou ao menos á esperança do silencio inseparavel da participação do Segredo, a qual he productiva de huma obrigação do Direito natural.» *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, p. 272.

⁵⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 270.

conferindo-se os poderes necessários para que o Tribunal do Santo Ofício pudesse castigar os réus. Triplamente faltosa, por violar o direito natural, civil e de Deus, a impiedade dos Jesuítas com vista à manipulação dos povos incorre num erro de «abominável» gravidade, sendo por isso fortemente repudiada por Pereira de Figueiredo.

Para encerrar este circuito vicioso iniciado e terminado na figura do líder da Ordem, importa mencionar a última atrocidade enunciada no Apêndice e que se resume à introdução da filosofia aristotélica nos Estatutos da Universidade (sobretudo a lógica, metafísica e ética), «para destruírem não só a Moral Evangélica e a piedade Cristã, mas também todos os Dogmas da Igreja»⁵⁷⁹. Esta última falta nefasta, parcamente desenvolvida se tivermos em conta as anteriores, coloca em conformidade as intenções da autoridade máxima da Sociedade e a eleição de uma autoridade filosófica consolidada na tradição ocidental, que se coaduna assim com o plano dos Jesuítas e condiciona os jovens e a intelectualidade do reino. Novamente salientamos que este erro se terá verificado mais intensamente no caso português, de tal forma que Pereira de Figueiredo o acrescenta ao número conhecido nas *Assertions des Jésuites*. O antiaristotelismo como arma de depuração do ensino surge aqui com especial relevo, pela importância que é concedida à própria figura de Aristóteles⁵⁸⁰ como instrumento corruptivo. Com efeito, é de notar que não existe sequer um esforço de argumentação por parte do autor setecentista, que remata simplesmente desta maneira a vigésima segunda atrocidade, quando é considerada no texto das *Doutrinas*:

Para se demonstrar que a Logica Peripatetica, e a Ethica, e Metafysica de Aristoteles foram os sacrilegos instrumentos, com que a *Sociedade Jesuitica* destruiu a Moral Evangelica, e os Dogmas da Igreja Catholica; não he necessario ajuntar de novo cousa alguma. Basta remetter os Leitores ao que fica assima ponderado pela serie das vinte e huma Atrocidades precedentes; porque a combinação dos sofismas conteudos em cada um daquelles abominaveis Erros, com as sólidas Verdades Doutrinaes da Igreja, deixa per si sómente a dita Affirmativa superior a toda a justa Réplica: Concluindo-se que sem se corromper a Razão Natural, e a Razão Theologica, era impossivel que por duzentos annos

⁵⁷⁹ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 470.

⁵⁸⁰ À semelhança do que acontece noutros passos já analisados, é Aristóteles, enquanto filósofo e não enquanto objeto interpretado/deturpado, que é nomeado: «para se concluir que os Autores dos Estatutos da Universidade estabeleceram nela, em todas as Escolas que dominaram, a Lógica Peripatética e a Ética e Metafísica de Aristóteles, para destruírem não só a Moral Evangélica e a piedade Cristã, mas também todos os Dogmas da Igreja.» Idem, *ibidem*.

pudessem achar tolerancia tão disformes Absurdos, publicados na face de todo o Universo.⁵⁸¹

Fica assim encerrado o catálogo das impiedades jesuíticas, que regressam expressivamente para a dita «origem infecta» encontrada em Aristóteles, instrumentalizado pelos Inacianos. A figura do Geral é, pois, retratada como uma autoridade altamente manipuladora, que se serve de todos os mecanismos disponíveis (sejam eles a violação do segredo da confissão ou a corrupção da moral pela seleção consciente de Aristóteles como modelo degenerativo) para manter o controlo desejável e garantir a conservação e hegemonia da Companhia como um corpo sólido, coerente, implacável e totalmente obediente.

5.2.2. A licitude (i)moral

A segunda atrocidade introduz a adoção de um artifício por parte dos Jesuítas, para melhor implementar a moral de Aristóteles com vista à finalidade assinalada pela Ordem e que teria sempre um término terrífico para o homem:

Com as duas horrorosas cauções da universal discórdia de todas as outras Sociedades e da sua indissolúvel e insuperável União, passou a mesma Sociedade Jesuítica, logo que se viu a si armada e a todas as outras sociedades divididas, a fazer uso público de todos os meios e modos de praticar a Moral de Aristóteles, Carnal e Ateísta, em utilidade sua e destruição do Género Humano.

A primeira maquinação, com que fizeram frutificar o veneno da referida ética, foi a do *Probabilismo*, pelos mesmos Jesuítas deduzido do Pirronismo Moral do mesmo filósofo, dos ímpios e blasfemos princípios da sua Física e Metafísica e do modo subtil, abstracto, escuro, confuso e mundano com que Ele tratou a Moral, sendo esta por sua natureza simples, clara, exclusiva de artifícios e tergiversações.⁵⁸²

Em tese, o probabilismo consiste num «sistema moral que admite como norma legítima de conduta, perante a incerteza da obrigação, uma opinião provável»⁵⁸³. O

⁵⁸¹ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, p. 367.

⁵⁸² Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 371.

⁵⁸³ J. A. da Silva Marques desenvolve mais a questão doutrinária do probabilismo, referindo que «Perante uma lei duvidosa ou incerta, se a dúvida não se pode resolver nem directa nem indirectamente – pelo recurso aos princípios reflexos –, quando se trata só da liceidade da acção (não da validade ou de um

problema consiste, pois, em distinguir qual a opinião provável a seguir, por um lado, e quais as circunstâncias em que deve prevalecer uma opinião, por oposição à razão certa. O desenvolvimento da casuística, sobretudo desde o século XVI, levou a uma crítica severa em relação ao probabilismo, cujo abuso na utilização dos seus termos passou a ser visto como uma espécie de licenciamento pontual de atitudes menos conformes à «boa moral», em favor de objetivos utilitários, lucrativos ou simplesmente reprováveis⁵⁸⁴.

meio necessário para um fim certo ou de direitos certos de terceiros), pode seguir-se a opinião contrária à lei em favor da liberdade, desde que seja verdadeiramente sólida, ainda que a oposta seja mais provável. Deve, porém, tratar-se de probabilidade verdadeira e objectiva.» J. A. da Silva Marques, «Probabilismo», in João Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI*, vol. 23, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2002, col. 1299.

⁵⁸⁴ A questão em torno do probabilismo é demasiado complexa e fortemente devedora da tradição teológica dos debates dedicados à moral. Importa, porém, fazer alguns apontamentos, que nos parecem pertinentes e ajudam a contextualizar a nossa tese, no sentido de esclarecer em alguma medida a animosidade contra os Jesuítas relativa a este aspeto. Entende-se como probabilismo «les théories des moralistes qui admettent comme règle légitime de conduite une opinion probable comme telle, quand même a cours sur le point débattu une opinion reconnue plus probable» («Probabilisme», in A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 13, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 417). O termo é tardio e surge já na segunda metade do século XVII, mas responde a problemas intrínsecos ao próprio homem, que se concretizam quando este se encontra perante uma situação de consciência onde não tem a certeza dos seus deveres e da forma de agir moralmente. As várias épocas foram respondendo a esta interpelação, sendo o probabilismo uma das possibilidades mais veiculadas no seio da Igreja e das várias ordens religiosas, a partir sobretudo do contributo de Bartolomeu de Medina, célebre dominicano quinhentista da Escola de Salamanca, que apresenta as máximas do probabilismo como um sistema moral, sendo por isso não raras vezes tido como o fundador da doutrina. Quando comenta a *Suma Teológica* do Doutor Angélico (*Expositio in Primam Secundae Angelici doctoris D. Thomae Aquinatis*, 1578), Medina acaba por estabelecer também ele as bases da sua moral, afirmando que é lícito para a nossa consciência seguir a opinião menos provável em caso de dúvida, num exercício onde a nossa liberdade se evidencia como um sumo bem. Com o desenvolvimento da casuística, que procurava soluções para problemas concretos e específicos, particularizando as diferentes situações, o abuso dos pressupostos probabilísticos, sobretudo no que à escolha da opinião menos provável dizia respeito, levou à sua condenação por parte de várias figuras, nomeadamente Arnauld e Blaise Pascal, este último nas *Cartas Provinciais*, logo em 1656, em consonância, de resto, com a reação jansenista, que advogava um maior rigorismo contra o laxismo moral que alegadamente grassava em várias frentes da Igreja. Ora, é ainda relevante notar que neste mesmo ano de 1656, no capítulo geral reunido em Roma, os Dominicanos reprovam formalmente o probabilismo e procuram incentivar uma leitura depurada de Tomás de Aquino, atitude claramente significativa se tivermos em conta o papel do século anterior assumido por Bartolomeu de Medina. As condenações papais não tardaram a surgir, logo com Alexandre VII e em resposta às solicitações da Universidade de Louvain. Com efeito, através dos decretos de 24 de setembro de 1665 e de 18 de maio de 1666, é condenada como escandalosa uma série de premissas atribuídas aos laxistas, denunciando uma casuística em decadência. Tome-se como exemplo esta afirmação, censurada pelo pontífice em 1665: «Quando litigantes têm a seu favor opiniões igualmente prováveis, o juiz pode receber dinheiro para pronunciar uma sentença a favor de um antes que de outro.» Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral da Igreja Católica*, São Paulo, Edições Paulinas/Edições Loyola, 2007, pp. 491-496. Já com Inocêncio XI, as sentenças dos laxistas são condenadas em decreto de 2 de março de 1679. Das 65 proposições enunciadas, transcrevemos apenas uma, a título ilustrativo: «É provável que o preceito do amor a Deus não obrigue rigorosamente por si, nem mesmo a cada cinco anos.» Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *op. cit.*, pp. 499-506. Na campanha de propaganda contra os Jesuítas, a questão do probabilismo ganha um relevo determinante, ainda que não tenha sido apanágio exclusivo dos Inacianos, mas antes uma prática discutida nos mais diversos setores das ordens religiosas. Merece ainda referência

A valorização do momento da dúvida perante a obrigação ou a não obrigação de alguém em determinado contexto de decisão poderia levar, em última instância e se mal orientada, à contestação de premissas tidas como irrefutáveis e à liceidade de situações adversas à própria lei. O problema do Padre António Pereira de Figueiredo, que reflete em síntese um dos tópicos mais acesos da literatura antijesuítica, não é tanto o reconhecimento de dúvidas razoáveis às quais correspondem respostas prováveis, mas o alegado uso exacerbado de um procedimento de carácter excecional e limitado a uma circunstância específica em todos os casos em que a lei ou a moral não servissem os propósitos daqueles que lhes estavam sujeitos. A par da contestação relativa a duas questões defendidas pelos Jesuítas – a que equacionava o papel da graça divina com o livre arbítrio e a que previa a mediação do poder do rei pelo povo –, surge por parte dos seus adversários e desde os primórdios da Companhia a censura ao probabilismo como exercício potenciador de condutas repreensíveis, porque assentes em premissas voláteis e pouco certas. Com efeito, apesar de o probabilismo advogar, «na avaliação da licitude moral de uma acção que se mostrasse à partida duvidosa, que deveria seguir-se o juízo que favorecia a liberdade, desde que esse juízo se provasse como solidamente verdadeiro», o certo é que os opositores da Sociedade de Jesus desacreditaram esta doutrina, salientando os seus princípios mais frágeis, e «fazendo-a fonte de justificação em favor da tolerância de todos os vícios e pecados. Quiseram ver, por isso, na moral ensinada pela Companhia, um instrumento corrosivo que destruiria os fundamentos morais do cristianismo»⁵⁸⁵.

Ainda antes de nos determos no Apêndice do *Compêndio*, é de notar que já nos *Erros Ímpios e Sediciosos*, publicados em 1759, se apontavam estas mesmas críticas aos Inacianos por parte daqueles que os queriam derrubar e conceber a imagem do inimigo

o papel de Tirso González, que segue Inocêncio XI e, já como Superior Geral dos Jesuítas, publica a obra *Fundamentum Theologiae Moralis id est, Tractatus Theologicus de Recto Usu Opinionum Probabilium*, em 1694, onde defende uma doutrina atenuada do probabilismo – o probabiliorismo (do latim «probabilior», o comparativo, que significa «o mais provável»). Com efeito, segundo González, perante a mesma situação de dúvida de consciência, devia seguir-se apenas a opinião mais provável, admitindo no entanto não ser necessária uma certeza para uma ação moralmente legítima. Esta diferença valeu-lhe uma reação bastante adversa dentro da própria Companhia, como procura mostrar e desenvolver Jean-Pascal Gay em *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, London and New York, Routledge, 2012. Em suma, «le probabilisme est né d'une altération de l'idée même de probabilité signifiant désormais non plus le mérite d'une proposition au regard de l'adhésion de l'esprit qui l'adopte l'estimant vraie, mais le fait qu'une opinion a été adoptée comme probable par d'autres, qui l'auront fait à bon escient.» «Probabilisme», *op. cit.*, col. 602. Este afastamento da adesão à verdade para o de uma «autoridade» sábia comporta consigo as raízes da contestação dirigida a esta noção de probabilidade como fator de licitude moral, a que não seriam alheios os iluministas portugueses.

⁵⁸⁵ José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas*, *op. cit.*, p. 291.

eleito. Apesar de a inspiração partir da herança perversa de Maquiavel, o que subjaz à demonstração daqueles quatro erros como ímpios e sediciosos é o facto de os Jesuítas serem tidos como aqueles que consideram tudo interpretável e alterável a seu bel-prazer, tornando mesmo aceitáveis práticas tão nefastas como a mentira, a calúnia ou até o homicídio, desde que a finalidade dos seus atos assim o justificasse e o permitisse. Não nos esqueçamos de que não se tratava apenas de encontrar um argumento pontual que legitimasse uma determinada ação, ainda que esse argumento fosse taxativamente falso, mas da perversão do próprio sistema moral para melhor se adaptar às suas necessidades (é a diferença entre contar uma verdade provável ou defender como verdade algo que se sabe ser mentira, invertendo os dois valores, conforme exposto no terceiro erro deste texto setecentista).

Já no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, a falha do probabilismo, apresentada logo como segunda atrocidade, tendo a sua origem em Aristóteles, serve para validar os demais delitos demonstrados nas atrocidades seguintes. Assumindo aquela prática como norma, pouco sólidas são as bases morais assentes neste sistema, permitindo-se assim um visível relaxamento das obrigações dos homens. Para melhor suportar a sua tese, o autor do Apêndice refere serem dezasseis as máximas probabilísticas defendidas como verdadeiras por não menos que cinquenta e sete doutores da Ordem de Santo Inácio. A tónica recai no facto de uma opinião ser assumida como uma autoridade incontestável e, por isso, legítima para se licenciar uma determinada decisão. A gradação daqueles que podem conferir uma opinião mais ou menos benéfica começa na figura de uma autoridade grave (homem honrado, hábil) e termina essencialmente em qualquer um que possa emitir um juízo mais conforme às necessidades daquele que o quer seguir. Com efeito, refere a terceira máxima apresentada pelos delatores dos Jesuítas que «*é coisa permitida fazer a intenção de consultar diversos Doutores sobre a Moral, até que achemos um que nos responda conforme ao que desejamos*»⁵⁸⁶. Chegando a um cúmulo que entroniza a opinião alheia pronunciável sobre quaisquer assuntos, sejam eles civis ou religiosos, o limite entre a verdade e a falsidade deixa de ser relevante em favor simplesmente de uma opinião favorável. Por exemplo, segundo a décima máxima, os vassallos podem deixar de cumprir as suas obrigações para com o rei (*e.g.*, o pagamento de tributos), seguindo uma

⁵⁸⁶ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 374.

opinião que considera essa mesma obrigação injusta; ou um infiel pode continuar a seguir a sua seita ou uma outra religião, meramente por lhe parecer a mais provável e não necessariamente a verdadeira⁵⁸⁷.

Segundo os adversários dos Jesuítas, que revelam desta forma um uso deturpado do probabilismo, que efetivamente se deveria pautar apenas pela resolução de situações dúbias por premissas tanto mais verdadeiras quanto possível, a vontade do homem sobrepe-se assim à verdade, na medida em que a submete à interpretação subjetiva daquele que profere um determinado juízo mais ou menos fundado nela. O texto das *Doutrinas* recupera, com esta atrocidade, as críticas ao sistema de Molina, que é tido como aquele que melhor corresponde à prática probabilística, e traz de novo à discussão a contenda anterior entre jansenistas e Jesuítas. Ao colocar o peso do determinismo do homem na liberdade e vontade humanas, Molina relega para um plano secundário o patrocínio divino. Segundo a interpretação de Pereira de Figueiredo, para aquele jesuíta, o homem é tido, em última análise, como dono da sua própria graça e senhor da sua conversão, algo incompatível com a condição da humanidade, caída em desgraça pelo pecado de Adão e passível de salvação apenas pela graça sempre eficiente de Deus. Neste sentido, a lei divina parece tornar-se um fardo pesado de carregar, por não

⁵⁸⁷ Idem, *ibidem*, pp. 374-378. De forma sucinta, podemos enumerar as dezasseis máximas probabilísticas: 1) uma opinião provável depende do favor de uma autoridade grave ou da autoridade de um homem «hábil», mesmo que a opinião dos outros esteja contra ela; 2) um homem prudente pode seguir a sua opinião mesmo contra a opinião dos outros: neste sentido, «*basta a um homem ignorante e a qualquer discípulo das Escolas, para não pecarem, seguirem a Opinião do seu Mestre e do seu Doutor*»; 3) é lícito procurar a opinião de diversos doutores até encontrar uma conivente com a que se pretende; 4) a diversidade de doutores é benéfica para a moral, já que alivia o peso do «jugo do Senhor»; 5) é lícito seguir uma opinião mais conveniente, desde que meramente provável, mesmo contra todas as outras, em matéria de fé ou de costumes; 6) em caso de necessidade e perigo, deve seguir-se a opinião de outro, ainda que não tenha qualquer probabilidade – a situação de necessidade torna-a «*probabilíssima*»; 7) «*é permitido a um Religioso casar-se sobre o fundamento de uma dispensa [o texto fala de uma revelação imaginada] duvidosa e simplesmente provável, com tanto que esta revelação tenha uma verdadeira probabilidade*»; 8) «*É permitido a um Sacerdote sobre uma Opinião simplesmente provável de que ele tem suficientes poderes de confessar, de absolver e de casar, o executá-lo assim, ainda que o contrário seja mais provável*»; 9) ainda que uma outra religião seja a mais provável, um infiel pode manter-se na sua seita assente numa opinião menos provável; 10) os vassallos podem deixar de pagar os tributos, seguindo uma opinião provável; 11) um súbdito pode desobedecer ao seu superior se considerar que este não tem jurisdição legítima (um juiz pode assim não ter legitimidade de interrogar um suspeito); 12) um juiz pode decidir favoravelmente em relação a um amigo, tendo em conta uma opinião provável mais afim aos seus propósitos; 13) um professor não tem a obrigação de ensinar a opinião mais provável; 14) um doutor pode dar diversos conselhos, mesmo que contraditórios, consoante a opinião provável mais favorável, ainda que saiba ser falsa; 15) um confessor pode absolver um penitente, mesmo quando tem dúvidas do seu arrependimento e mediante a opinião provável do mesmo penitente; 16) «*o Confessor não deve obrigar o Penitente a restituir pela Opinião de outrem e contra a sua própria Opinião: isto seria injusto. Mas pode, seguindo a Opinião de um Terceiro, e contra a sua própria Opinião, dispensá-lo de restituir. E se o não fizer pecará contra a justiça*».

corresponder sempre às capacidades do homem, pelo que precisa de ser contornada por falsos preceitos, deduzidos habilmente pelos probabilistas da Companhia:

Mas quem não comprehende por aquelle paralelo, que o espirito do *Systema* de Molina he o mesmo, que se encontra no *Probabilismo* detestavel de todos os outros *Socios*, obstinadamente conservado até agora pelos *Chefes*, e por todo o Corpo daquella escandalosa e infecta Sociedade? Qual he a Regra das acções, ou da vida moral, que inventaram, e ensinaram até agora aquelles *Porbabilistas*? He porventura a eterna Lei de Deos? De nenhum modo; porque elles chamão a esta Lei santissima hum jugo insupportavel, com que o Homem não póde. Medem pois as obrigações do Homem; não pelo que Deos manda; nem pelas forças invenciveis da omnipotente e Divina Graça; mas sim pelo que o Homem póde, deixado a si mesmo, ou ás suas forças naturaes.⁵⁸⁸

De referir que o paralelo aqui mencionado se reporta à acusação de os Jesuítas absolverem, pelo sacramento da confissão, qualquer um que se diga arrependido, mesmo que as suas ações revelem precisamente o contrário, por considerarem que a conversão dos pecadores depende da vontade dos próprios em quererem seguir o caminho de Deus, quando e como lhes aprouver.

Na mesma ordem de ideias surge a terceira atrocidade, inspirada pela permissibilidade do probabilismo de raiz aristotélica, como é dito no Apêndice, que se consuma no chamado *pecado filosófico, ignorância invencível ou consciência errónea*. Esta falta consente uma espécie de inimputabilidade de culpa perante um erro perpetrado por desconhecimento da lei, mesmo quando estão em causa os princípios imutáveis da lei natural, que não podem deixar de obrigar o homem em determinados casos evidentes⁵⁸⁹. Da mesma maneira que o probabilismo admite a escolha de uma opinião meramente provável (ou simplesmente favorável, nas palavras dos acusadores dos Jesuítas), o conceito de pecado filosófico atenua o pecado em si nas situações em que o homem não tem consciência de que o está a cometer. Tanto o probabilismo como

⁵⁸⁸ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 46-47.

⁵⁸⁹ Nas *Doutrinas*, esclarece o autor que «He este Principio inteiramente contrario á recta Razão Humana: Porque he destructivo da mesma Razão, pela qual se constitue o Homem na especie, ou classe dos Homens, e se distingue das bestas, ou dos brutos.» Idem, *ibidem*, p. 77. O conhecimento da lei natural depende apenas da razão humana e, nesse sentido, a máscara da ignorância não pode ser usada para deixar de condenar aqueles que contra ela atentam, pois não é lícito que um homem, sendo membro da sua espécie, não conheça os preceitos imutáveis da mesma lei natural. Mesmo sendo de origem divina, há leis naturais que conhecemos pelo exercício regular da razão e outras pela revelação de Deus nas Escrituras e nos textos sagrados. Ainda que as que têm origem na revelação divina possam ser desconhecidas, as outras estão acessíveis ao homem pela simples condição de ser humano, dotado de razão.

o pecado filosófico (porque inconsciente) situam o homem no centro das suas obrigações para com a lei (divina, natural ou civil), sendo que o primeiro legitima a vontade do homem perante uma probabilidade favorável e o segundo o ilibado de culpa pelo desconhecimento dessa falta enquanto tal. O facto de existir a possibilidade de o homem ser desobrigado das suas responsabilidades coloca um sério problema tanto ao poder temporal como ao espiritual. Mais se salienta que o que está em causa é o chamado «pecado filosófico», ou seja, uma falta de conhecimento. Neste sentido, um homem que negar Deus por não o conhecer peca filosoficamente (pela limitação própria do seu conhecimento enquanto homem e mortal), mas não teologicamente (porque a negação não provém de um ato de impiedade, mas de ignorância)⁵⁹⁰.

⁵⁹⁰ O conceito de pecado tem como traço definidor o ser um ato que atenta contra a vontade divina. Partindo do episódio do pecado original, percebemos facilmente que a falta de Adão representa um ato voluntário de desobediência a um preceito diretamente prescrito por Deus. Neste sentido, o pecado «é a acção livre, nascida do núcleo pessoal mais profundo, pela qual a pessoa se opõe à vontade de Deus; uma oposição à obra da criação e da aliança de Deus com os homens; uma recusa pessoal à autocomunicação gratuita de Deus. O P. contraria o sentido dinâmico da liberdade, que é amor e entrega ao valor supremo, a Deus» José Maria Fondevila, Jerónimo Trigo, «Pecado», in João Bigotte Chorão (dir.), *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI*, vol. 22, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2002, col. 448. Com efeito, a diferença da culpa cristã para outras religiões (nomeadamente as da Antiguidade Clássica), e que caracteriza a própria ideia de pecado, reside nesta relação intrínseca entre o homem e Deus e na sua quebra mediante um ato que lhe repugna. O papel do vínculo divino, central ao homem, e a tendência do homem para o pecado depois de Adão, leva Jean Delumeau a afirmar que o cristianismo centra a sua teologia na ideia de pecado, radicando aqui também todo o conceito de redenção e salvação que se segue, onde o sacramento da reconciliação assume uma importância ímpar dentro do catolicismo (cf. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur: La Culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e Siècles*, Paris, Fayard, 1984). O debate teológico acerca deste tema complexifica-se e representa um dos pontos mais incisivos da discussão cristã. No entanto, o problema do pecado filosófico em específico é relativamente tardio, sendo claramente abordado e condenado por Alexandre VIII em decreto de 24 de agosto de 1690, onde se lê tanto a doutrina defendida por alguns teólogos, como a consequente condenação papal: «1. A bondade objetiva consiste na correspondência do objeto com a natureza racional, a forma, ao invés, na conformidade do ato com a norma moral. Para isto é suficiente que o ato moral tenda interpretativamente ao fim último, o qual o homem não é obrigado a amar nem no início nem durante o desenvolvimento da sua vida moral. 2. O pecado filosófico ou moral é o ato humano não concordante com a natureza racional e com a reta razão; o teológico e mortal, ao invés, é a livre transgressão da lei divina. O <pecado> filosófico, por grave que seja, naquele que ou ignora Deus ou não pensa em Deus de modo atual, é um pecado grave, mas não uma ofensa a Deus e nem mesmo um pecado mortal, que destrua a amizade de Deus, nem digno da pena eterna. [*Censura* :] Propos. 1: herética. – 2: escandalosa, temerária, ofensiva aos ouvidos piedosos e errônea.» Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *op. cit.*, pp. 522-523. Apontam os autores do *Dictionnaire de Théologie Catholique* para a dupla raiz desta contenda: por um lado a histórica, que tem fundamento nos movimentos missionários do século XVII, quando os padres encontravam os povos indígenas que não tinham qualquer notícia do Deus cristão e se questionavam se esta circunstância, advinda de uma *ignorância invencível*, seria justa para a condenação eterna daquelas almas; por outro lado, está a origem teológica do debate, onde radica a sua base doutrinal. Em ambos os casos, o papel dos Jesuítas é de extrema relevância, já que, além da forte experiência missionária por que foram conhecidos, vários inicianos se bateram por esta causa contra outros autores célebres. Além disso, a condenação papal alude diretamente a uma tese apresentada e defendida no colégio jesuíta de Dijon em 1686 por François Musnier, que conheceu continuação em Louvain. Este debate mereceu a preponderante intervenção de Arnould, que, em contexto jansenista, combatia a relaxação moral que, segundo ele, imperava em vários setores da Igreja. «IX. Le péché philosophique», in A. Vacant, E.

Para melhor ilustrarmos o excesso da acusação contra os Jesuítas no que respeita ao seu sistema moral diretamente inspirado em Aristóteles, citamos sinteticamente os sete casos apresentados em relação à atrocidade da *ignorância invencível* e que no seio dos Inacianos teriam permitido o pecado em situações que colidem frontalmente com as noções mais primárias do direito natural e, nessa medida, aplicável a todos os homens universalmente. Partindo do pressuposto de que «*Nenhuma Lei, nem ainda a Natural, obriga, senão enquanto é intimada e segundo a natureza e o grau da intimação dela*», deduzem os Jesuítas que «*a mesma Lei de nenhuma sorte obriga nos casos abaixo declarados*»⁵⁹¹:

- 1) Quando existem opiniões divergentes de doutores e até contrárias à lei, se forem prováveis, não constitui pecado o ir-se contra a observância da mesma lei, seguindo uma daquelas opiniões.
- 2) Se nos convenceremos de que uma determinada lei não nos obriga, temos a «consciência invencivelmente errónea» e por isso não pecamos se formos contra ela. Logo, «aquele que a Lei não obriga não pode pecar. Aquele que obra contra a Lei por ignorância invencível da Lei de nenhuma sorte peca. Aquele pois, que obra conforme uma opinião provável, ainda quando se acha no erro, obra contra a Lei por uma ignorância invencível da lei e, conseqüentemente, de nenhuma sorte incorre em pecado»⁵⁹².
- 3) Se a lei natural não obriga quem a ignora, quando este a viola sem lhe vir qualquer escrúpulo ou arrependimento não peca (o sentimento desse escrúpulo seria o reconhecimento do pecado pelo próprio executor).
- 4) Sendo que o pecado decorre de uma ação voluntária e, nessa medida, consciente, nunca se pode pecar quando não se tem consciência da malícia dos seus atos. O pecado implica o conhecimento do próprio ato pecaminoso enquanto tal (*e.g.* um bêbedo que mata alguém não peca nem infringe a lei).
- 5) Os atos criminosos realizados nestes contextos não afastam o homem de Deus por não serem pecados, já que a lei apenas obriga quando é intimada e a

Mangenot, É Amann (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1933, cols. 255-272.

⁵⁹¹ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 380.

⁵⁹² Idem, *ibidem*, p. 381.

maldade não pode «ser imputada, senão à proporção do conhecimento que cada um tem dela»⁵⁹³.

- 6) Pelo mesmo motivo da ignorância invencível, os gentios não pecam quando adoram os ídolos e negam Deus.
- 7) Nenhuma lei, natural ou positiva, obriga a praticar o bem. Desta forma, é lícito para um cristão despojar-se das suas obrigações enquanto tal e proceder a uma série de atos reprováveis (ecoam aqui os exemplos de furto, homicídio e fornicção que o autor do Apêndice foi mencionando nos casos anteriores para ilustrar as faltas tornadas aceitáveis pela imposição desta atrocidade).

A licitude da ação nas circunstâncias descritas neste subcapítulo converte-se em desresponsabilização pelos atos cometidos, mesmo os mais hediondos. Esta é a grande conclusão que tira Pereira de Figueiredo quando expõe os artifícios que os Jesuítas usaram, segundo ele, como é evidente, para perverterem todo o sistema moral. O probabilismo (que aqui extrema e deturpa o conceito da probabilidade aristotélica, como se pudesse estar isenta de qualquer verdade) e o pecado filosófico (que se confunde com a total despenalização daquele que pratica um ato punível de forma aparentemente inconsciente) são tidos como frutos diretos da moral «ateísta e carnal» de Aristóteles, escolhido pelos padres da Companhia como bastião sólido do seu plano de dominação pela perversão dos costumes.

5.2.3. O ateísmo como prática religiosa

Parece-nos de particular relevância salientar a censura ao alegado ateísmo jesuítico quanto ao caso específico das práticas religiosas, nomeadamente as culturais. Com efeito, o ateísmo como «sistema» é apontado como um dos fundamentos transversais dos Inacianos presente em todas as suas doutrinas e ações, bastando até enunciar esta falta grave para repudiar a Ordem como um todo. Se a acusação de ateísmo serve genericamente o propósito de ser causa suficiente para a expulsão dos Jesuítas (à semelhança da condenação dirigida a Aristóteles, que acaba por regressar

⁵⁹³ Idem, *ibidem*, p. 383.

sempre ao mesmo tema), não deixa de ser pertinente verificar como o autor do Apêndice pretende provar a implementação desta imoralidade pela infiltração de práticas condenáveis nos próprios ritos cristãos. Não se trata apenas de veicular uma ou outra ideia condenável, mas de exercer ativamente funções desprovidas de sentido e eivadas de malignidade. Não estamos apenas no âmbito do debate teórico filosófico-teológico, mas no do exercício pervertido do próprio gesto religioso por parte daqueles que deveriam ser os primeiros modelos e defensores da religião cristã, como são os seus sacerdotes. As seis atrocidades que considerámos serem as melhores representantes desta delação refletem, todas elas, críticas à forma de agir (ou de fazer agir) dos Jesuítas enquanto padres ordenados da Igreja. Talvez pela visibilidade prática que estes delitos teriam na vida da comunidade cristã, surge com frequência neste contexto a expressão «Ateísmo Aristotélico-Jesuítico» como rótulo de todo um ideário subjacente e conforme a estas atitudes condenáveis.

O sacrilégio, tema que constitui a sexta atrocidade, denuncia a artificialidade do gesto religioso por parte daquele que o vive. Com efeito, acusa Pereira de Figueiredo que, para um jesuíta, não existe contradição entre ir à missa e não ouvir a palavra de Deus proferida pelo padre ou estar simplesmente desatento, valendo apenas a exterioridade estéril da presença no culto como algo suficiente para a vivência religiosa daquele momento. Da mesma maneira, a comunhão sacrílega daquele que recebe impiamente o sacramento não constitui um pecado, uma vez que assim se cumpririam formalmente as obrigações estatuídas no Concílio Lateranense, respeitando-se o rito independentemente da intenção de quem o observa. Estas posturas faltosas, que valorizam mais a aparência do que a verdade sentida, são desenvolvidas posteriormente nas *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas*, levando o seu autor a refletir e a concluir que nem um gentio, como Catão, tolerava tamanha distância entre o comportamento exterior e a fidelidade interior ao gesto daquele que o exercia.

Já se advertio que os *Jesuítas* medindo as obrigações do Homem, não pelo que Deus lhe manda fazer, e para o que promete a sua graça, mas pelo que o Homem póde obrar deixado a si sòmente; reduziram toda a Religião Christã a meras exterioridades, ou apparencias: E não fizeram caso algum das boas, ou más disposições do coração. De sorte que hum Gentio, como Catão, estimava, e

procurava mais ser bom, do que parece-lo: E os *Jesuitas* mais estimam, e procuram que hum Christão pareça pio, e virtuoso, do que assim o seja na realidade.⁵⁹⁴

A sétima e oitava atrocidades condenam a magia e a astrologia, respetivamente. Tanto no primeiro como no segundo caso se refere que os Jesuítas não condenam nem aquelas práticas nem o recebimento de dinheiro pela execução das mesmas, desde que o resultado seja benéfico ou que a adivinhação venha mesmo a suceder. Isto implica que, e.g., se um dado científico é descoberto com auxílio do demónio, convocado num ritual mágico, tal não constitui qualquer pecado nem a descoberta deve ser repudiada, apesar daquela origem completamente adversa a Deus (tenhamos presente que a magia é, com efeito, uma «arte diabólica»). Da mesma maneira, se a astrologia apenas prognosticar factos meramente prováveis, pelo já exposto anteriormente quanto à crítica do probabilismo, é aceitável e lícita. Por outro lado, o fanatismo e a manipulação que provêm desta atividade, atribuídos aos membros da Companhia, podem ser vistos como uma forma de idolatria e superstição, por ser depositada fé em algo falso e digno de descrédito.

A nona atrocidade apresenta-se como a dogmatização da irreligião por parte dos Jesuítas. Assevera o autor do Apêndice que os Inacianos estabeleceram pelo menos quinze falsas doutrinas, veiculadas como dogmas da religião cristã, mas que correspondem precisamente ao contrário. Note-se na expressividade desta acusação que coloca ênfase na fixação de princípios nocivos, cujo intuito seria sempre o de fazer cair todo o edifício da Igreja, solidamente construído ao longo dos séculos pela revelação das Escrituras e pelo trabalho inspirado de todos os padres conciliares. As quinze doutrinas⁵⁹⁵, amplamente acompanhadas de aparato crítico a suportar a pretensa

⁵⁹⁴ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 130-131.

⁵⁹⁵ Os princípios da *irreligião* estão descritos em quinze doutrinas: 1) os infieis ou hereges não crentes não pecam contra o preceito da fé; 2) «o que é falso pode vir a ser evidentemente crível por uma evidência relativa que baste para convencer as gentes rudes»; 3) um homem pode duvidar da entidade trina divina, mesmo depois de já ter acreditado nela; 4) não é certo que haja uma religião verdadeira; 5) «a única Fé explícita que nos é necessária é a de Deus e de Deus Remunerador. Até pode haver uma ignorância invencível de Deus em algum espaço de tempo pelo menos»; 6) «a Fé explícita em Jesus Cristo não é necessária, nem ainda para os mesmos Cristãos» – o mesmo se aplicando à Trindade, Encarnação, Símbolo e Decálogo; 7) «nenhum amor é devido a Deus por justiça, ainda que todo amor se lhe deve por uma certa decência e cortesia, e também alguma espécie de amor, ou por caridade, ou por outra virtude»; 8) um homem em pecado mortal não comete pecado, nem sequer venial, quando se recusa a converter-se a Deus; 9) «é permitido, e o não é, usar de disfarce na administração dos Sacramentos quando a isso nos obriga qualquer grave temor»; 10) é lícito dissimular a nossa fé, mesmo quando questionados publicamente; 11) «um Presbítero Católico pode dissimular a sua Catolicidade, sendo chamado por um Luterano que a ele se dirige, entendendo que é um Ministro ou Predicante seu»; 12) «o Autor de uma boa Suma de Teologia vale mais que todos os Santos Padres»; 13) existe um purgatório

irreligião jesuítica, compilam de uma penada premissas que convocam genericamente a impiedade (patente, *e.g.*, no amor devido a Deus não por justiça, mas por uma certa caridade; ou até na afirmação de que não existe uma religião certa), a dissimulação (que pode resultar na negação da própria fé por parte daquele que é confrontado por alguém) ou até a volatilidade da crença dos dogmas (diz Pereira de Figueiredo, na terceira doutrina atribuída aos Jesuítas, que uma pessoa pode acreditar na Santíssima Trindade um dia e noutro desacreditar nela mediante a apresentação de um discurso provável).

A dogmatização da irreligião jesuítica tem consequências amplificadas e aplicáveis a todas as situações e pessoas: por um lado, isenta do pecado todos os hereges ou infieis aos quais se aplicam os princípios da ignorância invencível, já por nós destacados; por outro, ao falsear e duvidar do significado religioso dos dogmas da Igreja, licencia atitudes reprováveis por parte dos crentes ou até de sacerdotes. Assim, parece-nos de destacar os dois preceitos irreligiosos que sustentam e como que contêm sinteticamente os demais:

Primeira Doutrina. A incredulidade dos Infieis ou dos Hereges que não chegaram a ter algum conhecimento da Fé, os exime de toda a culpa e estes Hereges de nenhuma sorte pecam em não quererem a Fé da Igreja Católica. Quanto aos que ouviram falar dela, mas não bastantemente, se não fazem tudo o que neles está por se instruírem mais na mesma Fé, sim pecam nisto contra um certo preceito da Lei natural, mas não pecam contra o preceito da Fé porque têm uma ignorância invencível deste preceito, porque não prevêm que a sua negligência os sujeita à pena de ficarem privados da iluminação precisa para receberem a Fé. Por isso são, pois, escusados da malícia especial da infidelidade.

[...] Quarta Doutrina. Geralmente falando, não é evidente haver sobre a terra alguma Religião que seja verdadeira. Também o não é mais que entre todas as Religiões a Cristã seja a mais verdadeira, nem que os Profetas hajam sido inspirados por Deus, nem que fossem verdadeiros os Milagres de Cristo.⁵⁹⁶

Uma religião que se negasse a si mesma, por não se enraizar no verdadeiro Deus, levaria inevitavelmente à adoração de falsos ídolos e à superstição. A observância de falsas idolatrias, tanto por parte de cristãos (que adoram excessivamente a obra

mitigado, como um lugar belo, para as crianças que morrem sem serem batizadas; 14) «se Deus não queria que os Judeus se convertessem à Fé e pela Fé à salvação, é necessário confessar que representava bem a Comédia»; 15) a Sociedade de Jesus é inspirada por Jesus – foi Ele quem «prescreveu e praticou a sua Regra.» Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra, op. cit.*, pp. 395-400.

⁵⁹⁶Idem, *ibidem*, p. 395.

divina em todas as suas coisas, desvalorizando a devoção ao próprio Deus e atendo-se na materialidade da criação), como de gentios, acaba por vir na sequência destes delitos e, por isso, constituir a décima atrocidade, que segue logicamente o mesmo fio condutor da condenação do ateísmo.

Como corolário último de toda esta prática oposta aos verdadeiros princípios da religião, surge a censura ao método de missionação implementado pelos Inacianos, que se situa na acusação de se misturarem de forma nociva com os indígenas dos territórios onde chegam, acabando por contaminar o cristianismo com elementos espúrios, vindos sobretudo das culturas evangelizadas no Oriente. A décima primeira atrocidade repreende o papel dos Jesuítas na China, acusando-os de poluírem a doutrina cristã com a filosofia de Confúcio, tido pelos Inacianos como uma espécie de entidade venerável, à semelhança dos santos; a décima segunda denuncia a intervenção dos padres na Índia, pela adaptação dos ritos malabáricos aos costumes religiosos do cristianismo. Os chamados «Missionários de Aristóteles» agem em conformidade com a instrução dos «Doutores Aristotélico-Jesuíticos» (releve-se a caracterização dos Jesuítas, que não deixa de revisitar a *origem infecta* da sua moral), que insistem na defesa de condutas corruptivas, resistindo até às condenações que papas e bispos fizeram dessas mesmas práticas. Dois dos erros mais graves apontados aos Jesuítas correspondem à permissão de exercerem os ritos malabáricos na sua plenitude, ainda que de forma dissimulada (*e.g.*, seria lícito para um jesuíta oferecer um sacrifício a uma divindade local, desde que usasse uma cruz, que poderia estar escondida nas suas mãos); e à possibilidade de se absterem do exercício dos seus próprios ritos, negando-se mesmo à pregação de Cristo e à difusão da sua imagem, por chocar os gentios, algo que contraria totalmente o desígnio mais íntimo das missões cristãs, que se pautavam essencialmente pela evangelização, concretizada na disseminação da Boa Nova que Jesus Cristo veio anunciar⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Cf. José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas*, *op. cit.*, pp. 193-242.

5.2.4. A corrupção dos costumes: atentados à honra e à fazenda

O probabilismo jesuítico, tido pelos pombalinos como uma doutrina fundada numa mera opinião provável sem valor de verdade, veio a fundamentar toda a tese de relaxamento moral imputada aos Padres da Companhia. De facto, se uma simples opinião contrária poderia pôr em causa um determinado dever perante a lei (seja ela divina, natural ou civil), então uma ação à partida condenável poderia ser uma prática legítima e não censurável, sequer do ponto de vista moral. O extremar da visão do probabilismo como um exercício perverso de licitude moral por parte dos acusadores dos Inacianos acaba por esvaziá-lo de sentido, tomando-o apenas como um artifício corruptivo das sociedades em que é introduzido.

Baseando-se em doutores jesuítas devidamente catalogados ao longo do texto e que terão ditado sentenças com base na sua própria interpretação, são enumeradas seis atrocidades que julgamos de particular importância para dar conta das faltas alegadamente consentidas no âmbito das regras de conduta que se concretizam na relação natural que liga os diferentes homens na sua convivência quotidiana enquanto seres sociais. Assim, salientamos neste ponto as atrocidades que descrevem práticas repudiáveis com vista à obtenção de um benefício particular independentemente do custo desse benefício, e mesmo quando está em causa a realização de uma ação lesiva para com um terceiro. Neste sentido, torna-se evidente a inversão de qualquer sistema moral que se pautar pelo fim de atingir a felicidade, tendo como base o bem comum de todos e de cada um dos que compõem esse grupo. O probabilismo, na vertente deturpada em que é apresentado pelos autores do *Compêndio* e que lhe retira qualquer vínculo à verdade, serve este propósito na medida em que se conjuga com a possibilidade interpretativa de um ato que de maneira alguma deveria ser permitido, mesmo se a sua intencionalidade inicial ou o resultado último constituíssem algo de bom. Três destas atrocidades demonstram situações que se caracterizam pela aquisição de um bem por meios ilícitos, como o são os frutos de um roubo ou o comércio de influências através de subornos. Outras três atrocidades centram-se mais na quebra de confiança que deve existir entre os homens, pela incrementação do dolo. Assim, a depreciação da verdade como valor essencial, para eleição da mentira como máxima moral, encontra-se em condutas blasfemas ou na prática de ações obscenas, tidas falsamente como não pecaminosas.

No primeiro grupo, incluem-se a quarta, décima quinta e décima sexta atrocidades, que se debruçam sobre a simonia, o suborno de juízes e o roubo em geral. O primeiro caso repreende o comércio de bens temporais em troca de benefícios espirituais, tornando-se patente a imiscuição de uma esfera de intervenção na outra, sendo que é ilusória a ideia de que um bem espiritual possa ser transacionável através de um ato pecaminoso (seja ele na intenção, seja na concretização). Nas *Doutrinas*, surge logo a explicação complementar do argumento que os Jesuítas teriam usado para sustentar que algo tido como simonia real e confidencial não o seria verdadeiramente:

A Escola Jesuítica ensina, que para haver Simonia he necessario que preceda algum pacto com intenção de o cumprir: E que não he Simonia dar, ou receber o temporal pelo espiritual, quando o temporal não se recebe como preço do espiritual; mas como preço da vontade, que o dá, ou como hum motivo para o dar. A Escola porém de Jesus Christo sempre ensinou o contrario.⁵⁹⁸

O argumento é categórico logo pela antítese que se estabelece entre a Escola Jesuítica e a Escola de Jesus, já que aquilo que os Inacianos defendem é contrário aos ensinamentos de Jesus e, só por este facto, deve ser posto de parte. De qualquer forma, no texto anteriormente publicado no Apêndice do *Compêndio*, o desenvolvimento das premissas jesuíticas é feito em dois termos: por um lado, a simonia não é pecado se os favores se consubstanciarem não pela troca de valores (dinheiro, géneros) como um preço, mas pela forma de dádiva/recompensa, que se oferece como agradecimento pelo favor concedido (no limite, «não haverá também ainda Simonia se o benefício não for dado como preço, mas como recompensa de uma fornicção»⁵⁹⁹); por outro lado, se não houver a intenção prévia de cumprir o pacto inicial ou se o ânimo daquele que procura o favor não pretender levar a termo o acordado, não se comete o pecado de simonia.

Já na décima quinta atrocidade, que consiste na «prevaricação dos julgadores», os «Aristotélicos Teólogos», assim são apelidados os Jesuítas, doutrinam acerca das regras de suborno dos juízes, determinando uma série de absurdos que justificam a possibilidade de os doutores da lei poderem receber compensações pelas decisões tomadas. Por exemplo, os juízes podem receber prémios desde que discretamente, não tendo a obrigação de devolver o dinheiro uma vez aceite, porque nenhuma lei proíbe

⁵⁹⁸ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 118-119.

⁵⁹⁹ Cf. Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 387.

que possam reter esse valor depois de recebido⁶⁰⁰. De forma sucinta e pragmática, é apresentado no texto das *Doutrinas* relativo à mesma atrocidade o princípio jesuítico que está na base de e valida estas práticas:

*Que todo o peccado, ou seja de comissão, ou de omissão, he digno de salario, não em quanto he peccado; mas pelo interesse, ou gosto, que elle causa a quem o manda fazer; ou pelo trabalho, e perigo, a quem se expõe, quem o commete.*⁶⁰¹

Finalmente, os «Aristotélicos e Ateístas Teólogos» tornam lícito o furto ou a compensação oculta, o que representa o culminar do desrespeito pelos bens alheios e a configuração mais simplificada do ataque à fazenda particular pela desresponsabilização de quem rouba, recebe e retém os valores extorquidos, seja por roubar diretamente algo, seja por enganar alguém cometendo fraudes. Perante as doutrinas descaradas que atentavam contra as pessoas assim lesadas pelos Jesuítas, veio a «denominá-los, por antonomásia, a voz comum e universal da Plebe de *Os Padres da Apanhia*, que é o mesmo que os *Padres* que apanham o alheio»⁶⁰². Mau grado a zombaria do epíteto, as acusações sérias desenvolvidas nesta atrocidade colocam os Jesuítas no centro da corrupção moral pela cobiça de acumulação de bens, sejam eles materiais ou não, o que logo se depreende como algo proporcionalmente oposto ao veiculado pela Igreja que deveriam representar e difundir.

No segundo grupo de atrocidades, que incluímos dentro do rótulo de atentados à honra, surge como máxima jesuítica fazer passar por verdade o que é efetivamente falso. Trata-se, muito genericamente, de canonizar a mentira, quebrando todas as regras da moral e do direito natural, que estabelecem os laços de confiança entre os homens, desde logo no momento da instituição da sociedade como tal. A quinta atrocidade apresenta como prática consentida o delito da blasfêmia, que, como o próprio conceito implica, consiste numa afronta direta à verdadeira religião e ao que é sagrado. Neste

⁶⁰⁰ Na verdade, o primeiro absurdo apresentado nesta atrocidade demonstra bem o tom do autor do Apêndice e o peso da acusação contra os Jesuítas, argumentando até que um juiz pode receber um prêmio por tomar uma decisão injusta, já que tal extravasa as suas competências, que consistem na tomada de decisões justas. Seria uma espécie de compensação por cometer algo extra ao seu regular ofício e que é lesivo para o próprio juiz: «Primeiro Absurdo. É verdade que o Juiz deve restituir o dinheiro que recebeu por uma sentença justa porque era obrigado a fazer justiça e não podia vender o mesmo que devia fazer, nem o litigante comprar o que se lhe devia. Porém, o Juiz não deve restituir o que recebeu por uma sentença injusta porque não era obrigado a praticar uma injustiça e o dinheiro é o preço da infâmia a que o Juiz se expõe quando a comete.» Idem, *ibidem*, p. 422.

⁶⁰¹ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 188-189.

⁶⁰² Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, *op. cit.*, p. 433.

sentido, várias foram as máximas blasfemas transmitidas pelos Jesuítas, como serve de exemplo a premissa de que «Deus pode inspirar um acto de erro. Pode introduzir no entendimento um hábito de erro. Um modo de fala anfibológico não é contrário à veracidade de Deus. Deus com alguma justa causa pode falar por um modo equívoco e disto há muitos exemplos»⁶⁰³. Este princípio transpõe para Deus uma característica que é humana e que consiste na limitação natural do nosso entendimento, pois a equivocidade que pode levar ao erro não vem da vontade de Deus, mas da nossa capacidade de compreender. Pela razão natural se percebe que é contraditório afirmar a suma bondade e perfeição de Deus e assumir que é origem de erro no entendimento humano.

A décima terceira atrocidade perpetrada pelos «lascivos sequazes da Moral de Aristóteles» (note-se mais uma vez a expressividade desta caracterização, que coloca o filósofo grego novamente no centro da filosofia moral dos Jesuítas, que se pretende erradicar, recordando o leitor desta origem perniciosa) consiste na dissimulação daquilo que é a impudicícia e a obscenidade, como algo lícito e, por isso, permissível sem se cometer qualquer pecado. Os Inacianos falseiam neste ponto toda a moral e pervertem os bons costumes que devem ser observados. São dez os absurdos apresentados a partir desta postura condenatória, mas seleccionamos apenas o primeiro e o último, por intensificarem bem as duas vertentes desta atrocidade e o que implica para o autor do Apêndice ser um seguidor do Estagirita:

Primeiro Absurdo. É permitido a quem se prostitui pedir dinheiro para se prostituir. Mas quanto deve ser? É uma grande e difícil questão, que foi bem agitada até agora. Nela se distingue com tudo. Quando se trata de uma Mulher publicamente prostituída, esta não pode em consciência pedir coisa alguma além do seu preço ordinário, sem fraude e sem mentira. De outra sorte deve restituir em consciência o excesso. Porém, como isto é duro, porque a cada um é livre vender os seus bens pelo preço que quer, nos inclinamos a lhe deixar a este respeito toda a liberdade, contanto que não haja nem mentira, nem fraude. Mas quando se trata de uma Pessoa honrada, esta pode pedir tudo o que quiser, porque lhe é permitido estimar a sua honra como bem lhe parecer, não havendo Lei que regule o preço da afeição. [...] Décimo e último Absurdo. Um furto de trinta reais Castelhanos (ou de seis cruzados novos) é pecado maior do que a Sodomia.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Idem, *ibidem*, p. 389.

⁶⁰⁴ Idem, *ibidem*, pp. 408-411. Os dez absurdos podem ser resumidos da seguinte forma: 1) é lícito o pagamento pela prostituição, nos termos apresentados na citação transcrita; 2) é permitido aos nubentes pecar antes de receberem as bênçãos nupciais; 3) Susana, que resistiu aos dois velhos que a solicitavam e chantageavam, teve uma atitude de heroica virtude, mas não era a isso obrigada, sob pena de perder a sua

O leque das faltas que agora abordamos fica completo com a décima quarta atrocidade, que corresponde à mentira judicial, compreendendo o perjúrio e a falsificação de documentos e testemunhas. Este aspeto relaciona-se especialmente com a crítica ao probabilismo, empolado como forma de especulação estéril, uma vez que chega a culminar no total esvaziamento do significado das palavras⁶⁰⁵. Ora, podendo existir a possibilidade de a lei não obrigar à verdade segundo uma opinião provável, então é lícito a um homem, seja na qualidade de acusado, seja de testemunha, ocultar a verdade ou prestar mesmo um falso juramento. Além disso, em nenhum outro erro se critica de forma tão evidente a distância que existe entre a intenção interior e a sua exteriorização ou dissimulação pelo discurso que se realiza na relação entre os homens. A mentira pode surgir até de trocadilhos ou de equívocos que aproveitam a homonímia própria de alguns vocábulos para dissimular uma atitude e induzir um outro em erro. No limite, em algumas circunstâncias, uma determinada afirmação proferida pode não constituir uma falsidade em si, apesar de a sua ambiguidade poder sugerir o contrário do que diz.

Mente-se por palavras enquanto significam alguma coisa. Não já juramento falso, porque jurar com termos que nada significam não é nem jurar, nem jurar com falsidade.

Pode-se também querer que as palavras signifiquem alguma coisa, mas que seja diferente do que antes significavam. Nisto não haverá então nem mentira, nem perjúrio. O Juiz é que se engana a si mesmo, persuadindo-se que aquele que lhe fala responde à sua pergunta e que dá às suas palavras o sentido próprio. Por este expediente se não faz maior injúria ao Juiz, à Pátria e à Sociedade Humana que

reputação (ou seja, poderia ter cedido sem pecado às solicitações dos dois velhos); 4) é certo que «cada um é obrigado a se apartar das ocasiões próximas do pecado», mas fica desobrigado disso quando, para se afastar, padece de um prejuízo grave; 5) é lícito ao criado ou ao filho pecar contra o amo ou o pai, quando não podem evitar grandes inconvenientes; 6) os pecados de impudícia cometidos por pessoas em estado de embriaguez são menores e, se houver arrependimento por terem bebido, são ilibadas da culpa; 7) o rapto feito com intenção de fornicção não está sujeito à pena estabelecida pelos Concílios (apenas o rapto com intenção de casar); 8) «só os Raptos das pessoas do sexo feminino são sujeitos às penas estabelecidas pelas Leis Imperiais. Não incorrem nela os que cometem os Raptos de mancebos com fins abomináveis»; 9) o direito natural não é claro relativamente à fornicção – nestes casos não é de estranhar que não haja malícia nos infieis, devido à ignorância invencível; 10) um roubo é pecado maior que a sodomia.

⁶⁰⁵ Nas *Doutrinas*, torna-se bem saliente a inquietação do autor: «A lição desta Atrocidade perfeitamente demonstra, que em nenhuma materia se ostentou mais fértil a especulação Aristotelica dos fraudulentos Jesuitas, do que em excogitar os mais capciosos meios para enganar, e illudir a Sociedade Humana contra os Principios mais notorios da Razão, e contra as expressas prohibições de Direito Humano, e Divino. Que maior atrocidade pôde ha ver, do que abusar, para destruição da Sociedade Humana, daquillo mesmo, que a Natureza racional, ou seu Divino Author, instiuio para sua conducta, e conservação, que são as palavras, com que mutuamente explicamos, e damos a conhecer os nossos interiores?» *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 178-179.

faria um Caminhante a um Ladrão que lhe quisesse furtar o seu dinheiro, dando-lhe uma caixa cheia de chumbo que o Ladrão tomaria por dinheiro ou diamantes.⁶⁰⁶

O esvaziamento do significado das palavras pode levar ao extremo de serem usadas como meros sons, quebrando-se o mais elementar laço comunicativo que existe entre os homens. Além disso, são apresentadas outras situações, bastante caricatas aos nossos olhos, apesar de este pormenor não lhes retirar a gravidade com que são assumidas, tais como o ser aceite afirmar-se algo em voz alta e contrariá-lo logo de seguida baixando o tom de voz, de forma que não se ouça. No seu conjunto, o enunciado não constituiria uma mentira para quem o proferia, apesar do efeito adverso que teria em quem ouvisse parcialmente esse testemunho. O poder da palavra significante, desde logo patente no momento da criação do mundo, é sinónimo de verdade e aparta-se do mero som precisamente e apenas pelo sentido que tem. Retirar-lhe essa capacidade ou perverter-lhe o significado sob falsos argumentos, aparentemente aceitáveis, corresponderia a uma falta infame para todos os homens. Já vimos, nos capítulos da lógica e da metafísica, como a importância do valor das palavras, signos das ideias do nosso entendimento, foi também usada para reputar a filosofia de Aristóteles como inútil e vazia, sendo várias vezes qualificada a sua metafísica como um rol de triviais quimeras e a lógica como mera disputa de palavras, em jeito de sons vãos. Neste ponto, e sobretudo enquadrado com a censura à casuística dos Jesuítas, a mentira e o engano surgem como práticas permissíveis, à luz de artificialismos que em nada corresponderiam à verdade dos acontecimentos.

5.2.5. A derradeira destruição do género humano

Não estaria o catálogo das atrocidades completo sem a denúncia do pior crime que se poderia cometer contra a humanidade – o atentado contra a própria vida humana, seja na forma pensada, tentada ou efetivamente consumada. O direito à vida é concedido por Deus a cada homem e, por esse vínculo original, a nenhum homem

⁶⁰⁶ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra, op. cit.*, p. 420.

compete transgredir esse direito, infligindo um mal irreparável a quem sofre a transgressão.

Para Pereira de Figueiredo, torna-se claro que a moral dos Jesuítas culmina na destruição do género humano, pela possibilidade de se cometer um homicídio sem que isso seja punido como tal. A desresponsabilização do criminoso perante um ato extremo de violência não encontra qualquer justificação legal, independentemente da circunstância em que é perpetrado o crime. De forma gradual, são descritas quatro atrocidades, que vão afunilando os vários tipos de homicídio, cada um mais hediondo que o outro. A décima sétima atrocidade denuncia o facto de os Jesuítas aceitarem o homicídio em geral, as seguintes focam-se no parricídio, no suicídio e, finalmente e com uma pertinência conjuntural muito evidente, no regicídio.

A prática de homicídio não precisa de argumentos para ser repudiada como a mais grave ofensa contra a vida de uma pessoa, o que torna a acusação dirigida aos Jesuítas mais evidente, tomando em linha de conta a alegada aceitação por parte destes de um ato completamente adverso ao mais basilar dos princípios. Recordando o mandamento mais essencial e diferenciador de todo o cristianismo – *Amai-vos uns aos outros como eu vos amei* –, o autor das *Doutrinas* reitera a sua censura com o seguinte enunciado:

Em fim a Lei de Christo constitue toda a honra dos seus Professores no amor de Deos, e dos proximos; na probidade, e innocencia dos costumes; ou no testemunho da boa consciencia, como dizia São Paulo. Mas pelo contrario a Theologia carnal dos *Jesuítas* introduzio outra nova Lei de honra, que toda se funda em hum vanissimo, e mundano pundonor; em huma soberba louca; em hum brio mal entendido, isto he, em huma honra, que pode sempre subsistir com a vida mais escandalosa, e estragada do Mundo.⁶⁰⁷

Segundo o Apêndice do *Compêndio*, nenhum crime de homicídio pode ser tolerado sem pecado, mesmo que esteja em causa a honra da pessoa que o comete. Por exemplo, o assassinato de um caluniador, de um ladrão ou de um inimigo não passa de um ato de vingança e, nessa medida, é sempre condenável. Um dos absurdos apresentados como sendo licenciados pelos Jesuítas descreve uma situação de adultério entre uma mulher casada e um sacerdote, em que é permitido ao clérigo matar o marido

⁶⁰⁷ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], *op. cit.*, pp. 217-218.

da adúltera se for apanhado em flagrante e tendo a sua vida ameaçada⁶⁰⁸. Da mesma maneira, estão previstas pelas doutrinas das irregularidades jesuíticas as premissas que toleram o aborto como prática legítima, contrariando os preceitos da Igreja cristã⁶⁰⁹.

A décima oitava atrocidade dedica-se à apresentação do parricídio como uma abominável aberração consentida pelos Inacianos. Num importante apontamento a partir de Santo Agostinho, as *Doutrinas* trazem à memória do leitor um dos mais fundamentais princípios da religião: «*He verdade que o ser huma acção boa, ou má, depende muito do motivo, fim, ou intenção, com que ella se faz. Porém quando huma acção inclue peccado em si, nenhum motivo, ou fim pode haver, que seja bom, e a faça licita.*»⁶¹⁰ Daqui se depreende uma conclusão necessária e aplicável a todos os casos que temos vindo a descrever – nada justifica uma ação pecaminosa, ainda que em algum elemento dessa ação (seja a intenção, a realização ou a finalidade dela) possa haver algum benefício para o executor. Neste sentido, ao contrário do que diriam os Jesuítas inspirados por Aristóteles, não é lícito desejar sequer a morte do pai, mesmo que o resultado seja a obtenção de uma boa herança; o mesmo se aplica a rogar pragas ou atrair o mal para terceiros, ainda que inimigos.

No desenvolvimento desta atrocidade, não é apenas considerado o vínculo natural entre filho e pai, assim quebrado impunemente, mas também o de pai e filho, transpondo-se este laço para o plano social e político da organização de um país. A relação que se cria entre o pai, como uma autoridade estabelecida por natureza, e um filho é a mesma que se pode encontrar entre um soberano e um vassalo, na medida em que ambas as figuras paternal/filial são vinculadas por Deus e, por isso, não pode este elo ser quebrado sem ofensa máxima a toda a criação divina.

Pela mesma ordem de ideias, o suicídio surge como algo nefasto e contrário à natureza e limitações do homem. A agressividade crescente contra os Jesuítas e a

⁶⁰⁸ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., pp. 436-437.

⁶⁰⁹ O texto do *Compêndio* apresenta as situações em que o aborto pode ser cometido, mas rapidamente nos apercebemos de que é do intuito do autor fazer notar que os Jesuítas não seriam contra esta prática, independentemente das circunstâncias em que a mulher a cometesse: «Duodécimo Absurdo. Uma donzela honrada que violentamente foi levada da sua honra pode, para conservar a honra e a vida, fazer abortar o feto antes de animado. Esta é a decisão de um grande número de doutores. Da mesma maneira, uma mulher, em benefício da sua própria conservação, pode tomar remédios que ela moralmente sabe matarão o feto ainda provavelmente animado. Uma mulher casada, a quem os partos põem sempre em grande perigo, pode também procurar ser estéril para conservar a própria vida.» Idem, *ibidem*, p. 442.

⁶¹⁰ *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], op. cit., p. 221.

gradação das faltas apresentadas marcam o tom para o desenvolvimento da décima nona atrocidade:

Depois de haverem estes inimigos comuns da Humanidade armado os Homens contra as vidas dos Homens, os filhos contra a vida dos pais, e os pais contra as vidas dos filhos, os súbditos contra os seus superiores, e até os vassallos contra os seus legítimos soberanos, só lhes restava armarem também os mesmos homens contra as suas próprias vidas, animando-os a se abandonarem à bárbara desesperação do suicídio.⁶¹¹

Encerraremos este capítulo com a vigésima atrocidade, que se dedica à condenação do regicídio. Esta abominável falta é descrita enquanto se procura consolidar a teoria política jusnaturalista do poder divino e incontestável do rei, à maneira pufendorfiana, como tivemos oportunidade de enquadrar anteriormente, reforçando-se claramente a tese de que o crime de lesa-majestade não é justificável em nenhum contexto. A aduzida implicação dos Jesuítas no atentado de 3 de setembro de 1758 ecoa neste tópico do Apêndice como algo incontestável e de gravidade excepcional. Todavia, para Pereira de Figueiredo, não existem dúvidas quanto à violência que representa não só a tentativa ou a realização do ato, mas a própria possibilidade de o mesmo ser ponderável por qualquer vassallo:

Desde o principio do Mundo, e desde aquella anterior, e primitiva Lei da Razão, infusa por Deos todo Poderoso no juizo dos Homens, e nelle impressa pelo Habito da Synderesis, foram sempre sagradas, e inviolaveis as Pessoas dos Soberanos, como aquelles, que na terra tem as vezes de Deos: Jurando os Vassallos pela sua saude, e felicidade: Santificando como actos da Religião, tanto a reverencia aos Principes Supremos, como a veneração aos seus Reaes Mandados: E fazendo assim notorio, que o Supremo Poder dos mesmos Soberanos foi emanado de Deos; e que contra elle não deve attentar-se.⁶¹²

Mais do que um elenco de malefícios inspirados por Aristóteles, a descrição de todas as atrocidades compreendidas no Apêndice e novamente analisadas à luz da doutrina da Igreja nas *Doutrinas* denuncia a forma de catequização moral levada a cabo pelos Jesuítas. Isto quer dizer que não se trata de delitos cometidos pontualmente, mas de práticas tornadas e difundidas como dogmas de uma conduta perniciosa e destruidora

⁶¹¹ Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, op. cit., p. 447.

⁶¹² *Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas* [...], op. cit., pp. 227-228.

de qualquer sociedade soberana. O perigo mais vincado da ação dos Jesuítas, assim exposta em termos terríveis, consiste na sua proliferação em sistema construído ao longo dos séculos segundo um ideário corrompido, mas com uma finalidade muito própria e definida, conforme explicado na revelação das maquinações jesuíticas.

A fundamentação pombalina da expulsão dos Jesuítas não cessa nos anos que se seguem à lei de 1759, antes pelo contrário, intensifica-se. É neste panorama de sistematização da retórica de combate, presente na propaganda política como legitimadora das grandes reformas de D. José, que surge Aristóteles, como estigma da corrupção da moral e dos costumes. A simples nomeação do filósofo nestes testemunhos escritos faz alertar o leitor para algo nocivo. À semelhança do que aconteceu com o vocábulo «metafísica», cujo valor significativo foi altamente depreciado, o nome «Aristóteles» (ou as qualificações dele derivadas) surge na propaganda pombalina e, muito especificamente em contexto moral, com sentido pejorativo, como uma espécie de divisa viciosa.

«Moderno» opõe-se a «antigo». Mas que é antigo? Uma das relações da temporalidade humana na horizontal da história. A que ergue o «antes» em face do «agora», ou mais exactamente, um certo «antes» em face de um certo «agora». Na linha sempre fixa e sempre móvel que desenha a natureza humana evoluindo na duração, cada um pode realmente traçar o perfil do *seu* «antes» e do *seu* «agora». Por isso todas as épocas – e, o que mais é, todas as gerações – possuem os seus antigos e os seus modernos, os seus clássicos e os seus românticos, os seus fixistas e os seus mobilistas, os seus progressistas e os seus regressistas, os seus amigos da «ordem» e os seus amigos da «aventura». Em determinado momento, para estes, ser moderno, ir no sentido da história, será tornar ao passado, para o assimilar ou se lhe assimilar, enquanto para aqueles, ser moderno, ir no sentido da história, será romper com a tradição para criar um futuro inédito, uma novidade radical.

*Manuel Antunes*⁶¹³

CONCLUSÃO

O ponto de chegada desta investigação permite-nos sistematizar algumas conclusões, fundamentais para percebermos as motivações que levaram a depreciar e a desvalorizar uma das figuras mais presentes ao longo da tradição ocidental e que o Iluminismo português procurou silenciar. As leituras recolhidas de Aristóteles durante o período em apreço levam-nos a reconhecer claramente dois discursos bastante distintos, ainda que comunicantes: de um lado, um perfil demonstrativo, onde são debatidas as ideias do Estagirita, enquanto recebidas e reinterpretadas pelos longos séculos de história que o separam dos modernos, não sem o preconceito que cada época impõe aos olhos de quem (re)lê os autores antigos; do outro lado, um perfil combativo, inserido num programa de propaganda política, onde a reação adversa em relação a um legado filosófico se concretiza em instrumentos de repúdio e eliminação radical dessa mesma tradição.

⁶¹³ Manuel Antunes, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ*, coord. geral de José Eduardo Franco, t. I: *Theoria: Cultura e Civilização*, vol. IV: *História da Cultura*, coord. científica de Luís Filipe Barreto, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 169.

CONCLUSÃO

A abrangência de obras e autores selecionados, tendo em conta a divisão que estabelecemos – em dois grupos –, revela uma tendência que resulta da mais-valia do cruzamento dos dois tipos de exposição já assinalados. Com efeito, parece-nos evidente que houve uma tradução política das conclusões do debate científico e filosófico, com uma clara reflexão dessa atitude na propaganda pombalina e na nova legislação aprovada, sobretudo aquela que se dedicou ao ensino. Se acompanharmos a linha cronológica da publicação das nossas fontes e a intersetarmos com a implementação de algumas medidas normativas por nós analisadas na segunda parte, conseguimos destringir manifestamente que:

1) O debate intelectual não acompanha, nem aproveita a disputa política do país, no sentido de se deixar influenciar pela ideologia vigente, focando a sua vocação na procura ou transmissão do verdadeiro conhecimento. Exemplo disso são os testemunhos de Verney ou Teodoro de Almeida, contemporâneos também do reinado de D. José. Em nenhuma parte da *Recreação Filosófica* ou dos manuais verneianos⁶¹⁴, que serviram de base para a nossa investigação, encontramos uma preocupação convincente em defender a posição de soberania do monarca ou do poder contra os inimigos do Estado. Ainda que se oponham opiniões divergentes e o debate entre antigos e modernos se materialize, o principal apelo dos pensadores setecentistas consiste na veiculação das novas descobertas científicas e numa metodologia que acompanhe esse mesmo progresso. Como aponta Pedro Calafate, «o ecletismo configurou-se como a mais representativa atitude filosófica dos teóricos portugueses da ilustração, representando, no seu conjunto e projecção correspondente, a expressão de um dinamismo que se pretendeu fonte de inovação»⁶¹⁵. A influência que procuraram ter em contexto político consistiu nesta vontade de reforma e mudança sobretudo do ensino, sem, contudo, demonizarem os que até então dominavam a prática letiva.

2) A propaganda política aproveitou o confronto científico e filosófico, calando aqueles que eram tidos como fiéis depositários de uma tradição tida como nefasta, e

⁶¹⁴ Na verdade, o *Verdadeiro Método de Estudar*, além de ser anterior ao reinado de D. José, tinha como finalidade a reforma do ensino, tendo por isso um tom mais polemista e diferente dos outros. Ainda assim, não encontramos paralelo entre a linguagem destas cartas de Verney e os «catecismos» antijesuíticos da lavra ou inspiração do Marquês de Pombal.

⁶¹⁵ Pedro Calafate, *Metamorfoses da Palavra*, *op. cit.*, p. 217.

transformou o debate intelectual em bandeira ideológica e legitimadora⁶¹⁶. Note-se que, nas fontes da primeira parte, encontramos uma atitude mais eclética e, por isso, menos radical das diferentes correntes de pensamento⁶¹⁷. Aí, a refutação de Aristóteles centra-

⁶¹⁶ Podemos aceitar genericamente que entendemos por propaganda uma ação mais ou menos organizada com vista à defesa e veiculação de uma determinada ideia, doutrina ou opinião. A propaganda política será, assim e de forma lata, a difusão de uma determinada ideia *política*, no sentido de se relacionar com os assuntos da gesta pública e do Estado, tendo, por isso, como recetor natural da mensagem transmitida o próprio público. Ora, num apontamento introdutório da recente obra *O Censor Iluminado*, Rui Tavares salienta que o censor da Real Mesa Censória, depois de analisar um determinado texto, imprimia o seu aval debaixo da expressão «digno da luz pública». O historiador comenta cada uma daquelas palavras, mas começa por deter-se precisamente no conceito de «público», dando conta de que, tal como Habermas fizera notar, é no século XVIII que se consolida na «Europa a visão coletiva de que existe uma esfera pública para o discurso, que é diferente da esfera privada ou íntima, mas também é diferente da esfera oficial». Nesta linha de pensamento, conclui o autor que «o que é extraordinário na utilização da expressão pelos censores da Real Mesa Censória é que fica claro que o poder político, na pessoa do rei Dom José I, ou através do seu ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, considerava que lhe cabia a si desenhar os limites desse espaço público. Nesse regime de pensamento, a censura não era oposta à esfera pública, mas, pelo contrário, uma condição de possibilidade que a esfera pública existisse» Rui Tavares, *op. cit.*, p. 21. A centralização do sistema censório no Estado colocava nesse raio de poder (e apenas nesse, apesar de haver alguma salvaguarda do papel da Igreja no novo *Regimento* da Mesa) toda a aprovação ou proibição de obras a circular. Podemos afirmar, sem polémica, que a própria prática censória se configurava, por si só, num ato propagandístico, porque, além de condicionar leitura(s) e leitor(es), disseminava apenas as ideias favoráveis ao poder ou pelo menos permissíveis pela validação de textos. Na verdade, tanto a aprovação como a proibição da censura são dados por si reveladores da ideologia política vigente de qualquer regime que os ponha em vigor. É neste sentido que a manipulação da esfera pública através da propaganda foi tão essencial para Pombal na legitimação das suas reformas. Neste contexto, o retrato pervertido de Aristóteles, a par da campanha antijesuítica, em textos legislativos ou legitimadores das políticas implementadas, cumpre um objetivo claro de divulgação de uma imagem que se quer denegrir e repudiar. Como já referimos, testemunhos como a *Dedução Cronológica e Analítica* ou o *Compêndio Histórico* fundam uma nova retórica legitimadora e historiográfica. Assim, recorda José Eduardo Franco que o «feto hermenêutico» destas obras estabelece «o modelo de leitura unilateral e radical do passado do Reino de Portugal e das suas instituições consideradas essenciais para aferir o seu grau de progresso. Teria havido uma idade dourada das instituições pedagógicas, das Letras e das Ciências em Portugal antes de 1540, e depois da chegada dos Jesuítas o Reino definiu com a instauração de uma idade de ferro, que atingiu o seu extremo no século XVIII causada pelos seus “horrorosos estragos” operados em todos os dinamismos vitais da monarquia. Este modelo triádico de leitura de passado é completado pela ideiação de uma nova era iluminada reconstruída pelo governo pombalino.

Este modelo de leitura mitificada do passado, conjugado com uma utopização do presente e do futuro que deste brotará, informa as leis e a maioria dos escritos que, inspirados nestes documentos paradigmáticos, se produziram. É expressão da influência deste esquema hermenêutico algumas histórias, relações e notícias elaboradas no seio das Ordens religiosas elaboradas com o fim de preparar e promover a reforma da vida regular. Esta reforma foi estimulada pelo governo à luz da sua ideologia reformista oficial.» José Eduardo Franco, *O Mito dos Jesuítas*, *op. cit.*, p. 495. Isto significou que mesmo as Ordens religiosas passassem a reler a sua história a partir desta matriz antijesuítica, defendendo a necessidade de reforma interna das suas instituições, também elas corrompidas pela entrada dos Inicianos em Portugal. A transferência do debate filosófico-científico para textos politicamente orientados é soberbamente ilustrativa de uma intencionalidade divergente desse mesmo debate. O que estava em causa na rejeição de tudo o que fosse aristotélico ou escolástico não era o obsoletismo das teses antigas, nem sequer o obscurantismo dos escritos, mas tão simplesmente a conotação simbólica de uma tradição anterior com um grupo que ameaçou e pôs em causa as pretensões da coroa, nomeadamente e desde logo na implementação do Tratado dos Limites nas colónias do Brasil.

⁶¹⁷ Silva Dias faz uma síntese do ecletismo em Portugal, acabando por concluir: «Um lance de olhos retrospectivo para a nossa exposição faz ressaltar, como nota essencial do ecletismo português do século XVIII, a atitude crítica do filósofo diante das autoridades e dos sistemas. Foi isso que levou os

CONCLUSÃO

-se na depreciação da sua obra enquanto herança recuada, longamente interpretada e desatualizada. Mesmo quando é acusado de obscurantismo por diversos autores, não lhe é imputada a *responsabilidade* corruptiva que encontramos sobretudo no *Compêndio Histórico*. A desvalorização extrema plasmada nos textos propagandísticos intenta produzir uma imagem nociva e estereotipada do filósofo de Estagira para servir de argumento na luta antijesuítica. Ao confronto de ideias que encontramos na primeira parte opõe-se a denúncia simplista, repetitiva e persistente, surgindo o nome de Aristóteles quase como se de um epíteto negativo se tratasse.

O filósofo grego foi implicado nas *tramas* dos Jesuítas e serviu, assim, um duplo propósito negativo na construção retórica que levou à diabolização destes: 1) como símbolo de uma tradição obsoleta, em que a rejeição da filosofia aristotélico-escolástica cria uma ideia de condenação generalizada em relação ao Estagirita, cujo pensamento surge como algo inútil para ser estudado; 2) como símbolo de uma autoridade intransigente, corrompida e defendida fanaticamente pelos Inacianos, apesar de todos os avanços científicos modernos que a contradiziam⁶¹⁸.

A instrumentalização da figura de Aristóteles por parte dos delatores dos Jesuítas torna-se patente quando percebemos a última atrocidade descrita no Apêndice do *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, cuja novidade relativamente à

“modernos”, durante a primeira fase, a procurarem situar o aristotelismo na história como um sistema ao lado de outros sistemas, discutível como estes, e só aceitável na medida em que as suas razões se impusessem à razão. E foi isso que os levou também, no último quartel de Setecentos, ao abandono quase total da via peripatética, e, em todo o caso, ao desdém absoluto pela escolástica.» José Sebastião da Silva Dias, *O Eclétismo em Portugal no Século XVIII*, op. cit., p. 18.

⁶¹⁸ Recordamos que as orientações estatutárias dos colégios jesuítas nem sempre facilitavam a renovação dos estudos filosóficos, servindo este aspeto de argumento para denegrir genericamente o contributo dos próprios padres da Companhia. Como afirmam Carlos Fiolhais e José Eduardo Franco, referindo o caso específico do célebre colégio de Coimbra, «De facto, no Colégio das Artes não foi fácil o ensino das novas correntes científicas, por motivos que eram alheios à competência dos seus professores. Uma das razões para o défice de modernidade no ensino da Filosofia tinha simplesmente uma natureza burocrática: os Estatutos do Colégio impunham de modo categórico que se seguisse Aristóteles. Alguns professores bem desejaram contrariar os Estatutos introduzindo nas suas aulas o estudo dos novos pensadores e alguns deles tê-lo-ão mesmo feito apesar das dificuldades regulamentares. Outro importante factor inibitório da modernização do ensino em Coimbra proveio da coroa. Com efeito, em 1712, os professores de Coimbra dirigiram a D. João V um pedido para alterarem o Curso de Filosofia do Colégio das Artes, através de uma revisão dos Estatutos. Pretendiam, entre outros desideratos, ampliar o estudo da Física, uma vez que esta ciência tinha sido amplamente renovada no século XVII não só com Galileu mas também com Kepler e, “aos ombros de gigantes”, Newton. Esse pedido foi, porém, indeferido. Tal restrição foi reafirmada num Edital pelo Reitor do Colégio das Artes de 1746, no qual se proibia explicitamente a defesa das ideias dos filósofos modernos. A proibição leva a crer que ela só se justificava porque alguns temas da Filosofia Moderna já eram ensinados nas aulas no Colégio das Artes, contrariando os preceitos estatutários.» Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco, «Os Jesuítas em Portugal e a ciência: Continuidades e ruturas (séculos XVI-XVIII)», *Brotéria*, vol. 183 (1), julho de 2016, p. 23.

variante francesa reside não só no seu título, que imputa logo à moral de Aristóteles a responsabilidade da ruína dos estudos da jurisprudência canónica e civil, mas também no acrescento de quatro atrocidades, que, na verdade, podemos reduzir a duas – a do sigilismo e a da introdução de Aristóteles no ensino⁶¹⁹. Torna-se ainda mais severa a crítica antiaristotélica se tivermos em conta a leitura dicotómica que José de Seabra da Silva faz da história de Portugal na *Dedução Cronológica e Analítica*, onde é destacada a ação dos Jesuítas na perversão dos jovens, tanto no ensino pré-universitário, como já na própria Universidade, com a infiltração dos seus «sócios» desde os primeiros momentos da entrada no país. A retirada simbólica de Aristóteles dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra representa, para nós, a medida legislativa mais concreta decretada contra a tradição antiga, até aí presente em vários palcos da academia.

Na sua obsessão pela verdade e na afirmação de novos valores que se queriam eleger sob o signo da razão, a literatura iluminista foi pródiga na criação de mitos contrastantes, que acabaram por estabelecer imagens parciais de uma realidade que foi efetivamente mais tonalizada do que pareceria ser num primeiro relance. O reflexo mitificado da luz reveladora caracterizou o ideário do século denominado, precisamente, a partir dela:

Como eram doces aos olhos dos sábios essas luzes que eles próprios haviam acendido; como eram belas, como eram poderosas; e como as temiam os supersticiosos, os falsos, os maus! Brilhavam enfim; emanavam das augustas leis da razão; acompanhavam, seguiam a Filosofia que avançava a passos de gigante. Iluminados, eis o que eram os filhos do século: pois a deleitosa metáfora prolongava-se indefinidamente. Eram fochos; a lâmpada cujo clarão os dirigia no caminho dos seus pensamentos e das suas acções; a aurora prenunciadora; o dia; e o sol, constante, uniforme, duradoiro. Antes deles, os homens tinham errado porque viviam mergulhados na escuridão, porque tinham sido obrigados a permanecer no meio das trevas, das névoas da ignorância, das nuvens que escondiam a estrada direita; haviam tido uma venda a cobrir-lhes os olhos. Os pais tinham sido cegos, mas os seus descendentes seriam os filhos da luz.⁶²⁰

⁶¹⁹ Com efeito, António Pereira de Figueiredo destaca do pecado da idolatria a mistura do culto católico com os ritos chineses e malabáricos – a versão francesa inclui todos estes erros num só artigo. Podemos inferir que o autor português pretendeu salientar estas duas atrocidades devido à importância e força que a missionação dos Jesuítas tinha nos domínios portugueses, mas não deixam de ser mencionadas já no libelo original.

⁶²⁰ Paul Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII (de Montesquieu a Lessing)*, Lisboa, Editorial Presença, 1989, p. 39.

CONCLUSÃO

É certo que se consolidaram antíteses aparentemente inconciliáveis – antigos/modernos, tradição/progresso, Portugal/Europa, enfim, trevas/luzes –, mas o ecletismo setecentista decorrente das discussões filosóficas, libertas da rigidez do comentário para perseguir uma leitura mais próxima da natureza ou do texto original como forma de experimentação preferível, explica em grande medida as tentativas de recuperação do legado aristotélico de João Baptista ou do racionalismo moderado de Manuel de Azevedo Fortes. Mesmo o confronto artificial trazido a cena por Teodoro de Almeida resulta num debate mais matizado pelo pedagogismo com que procura orientar o seu discípulo, ainda que a crítica antiaristotélica não deixe de estar até visualmente identificada. Também Verney acaba por se distanciar um pouco do tom cáustico com que imprimiu as cartas publicadas em 1746 no *Verdadeiro Método de Estudar*, em prol de um método de ensino com vista à eficiência na transmissão do conhecimento. É certo que o Barbadinho não deixa de criticar severamente os autores de que discorda (tanto antigos como modernos), mas a agressividade, mascarada no anonimato, daquela primeira publicação polémica não encontra paralelo nos manuais que escreve posteriormente.

Num outro registo, onde encontramos um radicalismo mais exacerbado em relação à condenação de Aristóteles, porém não inesperado se tivermos em conta o contexto regalista específico em que se insere, é precisamente nos catecismos pombalinos, que construíram uma imagem negra dos Jesuítas e de todos aqueles com eles conotados. À identificação do maior fator de todos os danos de Portugal, acrescenta-se como prova a descrição de um país mergulhado num grave retrocesso científico e cultural, esquecido de uma era próspera que lhe terá sido furtada por mãos infames. Perante este dilema, o espírito reformista do ministro de D. José ganha uma legitimação inegável, na tentativa de restituir a Portugal uma posição de vanguarda na nova Europa que se declarava moderna.

O percurso que fomos traçando ao longo do nosso doutoramento permite ainda abrir outros campos de pesquisa para estudos posteriores. O primeiro e mais evidente consiste na relação entre a filosofia aristotélica, sobretudo a metafísica e a ética, e a teologia, tema que está no centro do debate teológico e da refutação do Estagirita neste âmbito. Com efeito, a abordagem que seguimos na segunda parte da tese, e que aflora parcialmente este problema, permitiu apenas revelar uma perspetiva acrítica da imagem de Aristóteles, necessária para validar a sua contestação no âmbito dos estudos

universitários. No entanto, ficaram de parte as discussões especificamente teológicas e exteriores à propaganda política do Marquês Pombal e que mereceriam uma aproximação mais desenvolvida.

Um outro tópico pertinente a considerar seria a análise da resposta da Companhia de Jesus à época, tida como um corpo uniforme e coeso pelos seus adversários, sobretudo do ponto de vista intelectual e na maneira como leu Aristóteles. Nesta ordem de ideias, os trabalhos de Inácio de Monteiro teriam necessariamente de ser explorados, à semelhança do processo de releitura da história e do contributo dos Jesuítas para o avanço científico em Portugal, já iniciado por Henrique Leitão para o século XVII, nomeadamente no que ao Colégio de Santo Antão diz respeito⁶²¹.

Seria também relevante perceber de que forma foi recebido *politicamente* Aristóteles noutros países europeus. Sabemos que os confrontos filosófico-científicos são representativos das transformações que se processaram sobretudo depois de Copérnico e Galileu. Todavia, seria pertinente perceber se, à semelhança do que aconteceu em Portugal, Aristóteles foi suprimido dos estudos universitários, de que forma a extinção da Ordem de Santo Inácio por Clemente XIV resultou ou contribuiu para esse efeito e se o *argumento aristotélico* foi usado também para construir a imagem negra dos Jesuítas além-fronteiras.

Por último, entendemos ser uma mais-valia para os estudos aristotélicos em Portugal o desenvolvimento de uma linha de investigação que permita traçar o caminho de um novo florescimento contemporâneo do filósofo de Estagira nos estudos avançados. Com efeito, na sua síntese sobre o aristotelismo, Pinharanda Gomes alerta para o facto de que, depois da eliminação do Estagirita da Universidade de Coimbra em 1772, «o núcleo permanente que desenvolvera um aristotelismo fundamental foi extinto e, com isso, o nosso ensino filosófico ficou sujeito às acidentais correntes de opinião, invertido quanto a sistema, o que explica a adesão ao positivismo, porque, depois do

⁶²¹ Lembra Henrique Leitão que «o debate cosmológico do século XVII entrou em Portugal pelo Colégio de Santo Antão. Nos anos críticos entre 1610 e 1640, quando o impacto das sensacionais descobertas telescópicas de Galileu lançou a Europa em acesos debates que vieram a forçar alterações radicais no modo como se concebia o ordenamento cosmológico do mundo, foi na “Aula da Esfera” do Colégio de Santo Antão – e, tudo leva a crer, apenas lá – que esses assuntos extraordinários foram discutidos em Portugal.» Henrique Leitão, «O debate cosmológico na “Aula da Esfera” do Colégio de Santo Antão», in *Sphaera Mundi: A Ciência na Aula da Esfera – Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Coleções da BNP*, Comissariado científico de Henrique Leitão, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2008, p. 27. Veja-se do mesmo autor a obra *A Ciência na “Aula da Esfera” no Colégio de Santo Antão 1590-1759*, Lisboa, Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de São Francisco Xavier, 2007.

CONCLUSÃO

aristotelismo, era esse o primeiro pensamento sistemático que se oferecia a uma tradição desnorteada»⁶²². Ainda assim, na primeira metade do século XIX, assiste-se a uma tímida revalorização da lógica de Aristóteles na academia, pela mão de Silvestre Pinheiro Ferreira, quando introduz as *Categorias* nas suas *Prelecções Filosóficas*, proferidas no curso de filosofia, ministrado no Rio de Janeiro. Na verdade, o mesmo oratoriano, que fora aluno de Teodoro de Almeida, chega a traduzir do grego aquela obra de Aristóteles em 1814⁶²³. A reabilitação do filósofo de Estagira viria a surgir de forma mais definida, mas ainda débil, com a publicação da encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, de 1879, que recomenda a recuperação do tomismo na Igreja⁶²⁴.

Braz Teixeira atenta para o facto de no primeiro terço do século XX terem surgido algumas reações adversas à tradição aristotélica, tais como as de Fernando Pessoa, pela voz de Álvaro de Campos (com a proposta de uma «estética não aristotélica»), e Leonardo Coimbra, que critica fortemente a teoria do silogismo⁶²⁵, o que poderá representar um regresso mais consistente do filósofo grego à discussão intelectual. Quanto a Leonardo Coimbra, importa reter que a censura que dirige ao Estagirita nas suas *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*, de 1927, deixa bem patente a sua recusa, ao abrir este mesmo texto com as seguintes palavras:

⁶²² Jesué Pinharanda Gomes, «Aristotelismo», *op. cit.*, p. 34.

⁶²³ Refere José Esteves Pereira: «Silvestre Pinheiro Ferreira solicita, ainda, o discurso aristotélico, para o estudo das “noções gerais que são comuns a todos os conhecimentos humanos”. Para um melhor acompanhamento didático traduziu as *Categorias* do Estagirita. As categorias estão, na economia do pensamento silvestrino, reduzidas à substância, qualidade e à relação permitindo, na perspetiva do pensador, a distribuição sistemática das palavras que serve de base a todas as ciências em geral, e particularmente à gramática e à filosofia de qualquer língua, bem como aos princípios elementares da *Arte de Pensar*.» José Esteves Pereira, «Ferreira, Silvestre Pinheiro», in Maria de Lourdes Sirgado Ganho (coord.), *op. cit.*, p. 174.

⁶²⁴ Lê-se na encíclica: «Entre os doutores escolásticos emerge sobremaneira, como principal e mestre de todos, Tomás de Aquino [...]. Tomás recolheu suas doutrinas e as articulou numa unidade como os diversos membros de um corpo, e as combinou numa ordem tão admirável e lhes deu tal incremento que, com justiça e direito, ele é considerado a singular defesa e honra da Igreja católica. [...] Proclamando, pois, que se deve receber com ânimo disposto e grato tudo o que é dito com sabedoria, tudo o que por qualquer um é inventado e pensado com utilidade, exortamo-vos todos [...], com insistência, a que, para a defesa e honra da fé católica, para o bem da sociedade, para o incremento de todas as ciências, restabeleçais e propagueis o mais amplamente possível a áurea sabedoria de santo Tomás.» Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *op. cit.*, pp. 670. Apesar da recomendação desta encíclica e tendo como pano de fundo o impacto que significou para os estudos aristotélicos em Portugal a reforma pombalina da Universidade de Coimbra, Pinharanda Gomes acaba por concluir que «o aristotelismo colegial extinto, a cultura filosófica vive de um aristotelismo autoral, próprio de um ou outro escritor, que não tem a dinâmica de continuidade transmissiva.» Jesué Pinharanda Gomes, «Aristotelismo», *op. cit.*, p. 34.

⁶²⁵ A. Braz Teixeira, «Aristotelismo em Portugal: III – séculos XIX e XX», in Roque Cabral (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989, col. 451.

O silogismo, instrumento da chamada lógica formal, a despeito da opinião ponderada de muito grave professor universitário, nunca prestou o mínimo auxílio fecundo e real ao esforço do pensamento humano, embora tivesse quebrado rijas e sólidas cabeças de muito infeliz estudioso. E isto porque o silogismo aristotélico, longe de resultar de uma mais profunda análise das implicações do pensamento científico, resultou dum regresso ao pensamento vulgar por intermédio das analogias de uma incipiente sistemática biológica.⁶²⁶

Com efeito, Manuel Patrício encontra as raízes do «anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra» precisamente no discurso construído e difundido no *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, o que apenas confirma a eficácia e divulgação que teve a cartilha pombalina, muito depois de ter sido publicada, em 1771⁶²⁷.

Todavia, a valorização do aristotelismo enquanto tradição filosófica viria a ser concretizada sobretudo a partir do trabalho de Álvaro Ribeiro, discípulo de Leonardo Coimbra. Em publicação recente, Miguel Real recorda o contexto histórico de um artigo da lavra de Manuel Antunes, onde o jesuíta se questionava sobre se haveria filosofias nacionais. Esta interrogação vinha na sequência de uma corrente iniciada por Álvaro Ribeiro, que tinha na figura de Aristóteles, e na relação de fidelidade da filosofia portuguesa àquela matriz, a originalidade central da sua filosofia específica:

Os escritores de formação universitária que ultimamente têm abordado, entre nós, assuntos de carácter filosófico, seguem o ensino estrangeiro: manifestam geral concordância em atribuir à matemática e à física um domínio intelectual que leva à adulteração da lógica e à repulsão da metafísica; mas, assim, acompanham tardiamente um movimento caduco.

E por daquele ponto de vista terem sido julgadas as vicissitudes da filosofia em Portugal, admite-se inadvertidamente que a persistência na silogística escolástica e a resistência passiva ao cartesianismo, longe de parecerem um enigma cuja decifração seria de proveito, dêem pretexto a juízos pessimistas, e até injuriosos, acerca da capacidade especulativa dos portugueses.

Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia «moderna» (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária,

⁶²⁶ Leonardo Coimbra, *Obras Completas*, vol. II, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, p. 813.

⁶²⁷ Cf. Manuel Patrício, «O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (contribuição para o estudo do problema)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 39, fasc. 4, outubro-dezembro de 1983, pp. 408-452.

CONCLUSÃO

talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora.⁶²⁸

Ora, este desfasamento de Portugal em relação à restante tendência europeia, levaria Miguel Real a concluir que, segundo aquele autor, «a nossa qualidade original no campo da filosofia residiria exactamente nos “comentários” da lógica aristotélica e da metafísica tomista coimbrã dos séculos XVII e XVIII, isto é, em síntese, a nossa qualidade original residiria no facto de não termos sido modernos»⁶²⁹. Na verdade, Álvaro Ribeiro defendeu uma recuperação crítica de Aristóteles, no sentido até de promover a leitura em português de traduções feitas directamente a partir do grego, recusando outras ferramentas estrangeiras mediadas⁶³⁰. Este apelo teria resposta na segunda metade do século XX, com a versão da *Poética* por Eudoro de Sousa (Lisboa, INCM, 1951), do *Organon* por Pinharanda Gomes (Lisboa, Guimarães Editores, 1985-1987), da *Retórica* por Manuel Alexandre Júnior (Lisboa, INCM, 1998). Já no século XXI, importa lembrar que a *Poética* conheceu uma nova tradução, da responsabilidade

⁶²⁸ Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, Editorial Inquérito, s. d., pp. 14-15.

⁶²⁹ Miguel Real, «Padre Manuel Antunes: A filosofia como “espaço do espírito”», in AA.VV., *Pe. Manuel Antunes SJ: Textos Inéditos*, Vila Nova da Barquinha, Livros do Corvo, 2018, pp. 58-59. Neste capítulo, Miguel Real faz uma sinopse da polémica que opôs os defensores de uma filosofia nacionalista aos que viam na filosofia o seu carácter universalizante e, por isso, independente de marcas culturais. Com efeito, os primeiros consideravam que a filosofia portuguesa deveria ser recuperada a partir de uma «elite intelectual de professores e alunos que, despreconceituados face a influências europeias, operariam o vasto trabalho de reescreverem a história da filosofia portuguesa através do levantamento exaustivo de toda a historiografia ensaística, política, literária, teológica, no sentido de nela encontrar as características básicas da alma nacional expressas em termos filosóficos». Para Manuel Antunes, que se inclinava para responder negativamente à sua própria questão («haverá filosofias nacionais?»), «a filosofia consiste num saber que escapa totalmente à particularidade, ela pertence ao espírito que, brotando da circunstancialidade histórica, se eleva à globalidade universal, respondendo a inquirições que perseguem todo o homem, qualquer que seja a sua nacionalidade e o seu tempo concreto.» Idem, *ibidem*, pp. 60 e 84.

⁶³⁰ «Em vez de lamentarmos o aristotelismo atávico e inveterado dos melhores pensadores portugueses, devemos explicar a nossa atitude de resistência às correntes anti-aristotélicas que surgiram depois da doutrinação de Lutero e de Melanchton, em especial ao cartesianismo e ao kantismo. Urge, para isso, escrever do ponto de vista português a *História da Filosofia Universal*. Se continuarmos a estudar por compêndios estrangeiros de história da filosofia, esquecendo que tais livros obedecem ao legítimo propósito de exaltar o pensamento da nacionalidade dos respectivos autores, julgar-nos-emos sempre em decadência, ou em atraso, por não havermos seguido oportunamente as doutrinas cartesianas ou as doutrinas kantistas. Se, pelo contrário, observarmos a *actualidade* dos conceitos aristotélicos, não só em filologia e em filosofia, mas também na metodologia das ciências de observação e experimentação, convencer-nos-emos de que foi valiosa, prudente e sagaz a nossa suspicácia perante os detractores de Aristóteles. [...] A actualidade de Aristóteles, como pensador e como filósofo, não pode deixar de ser reconhecida por quem ler, por exemplo, o *Organon*. Entendemos, porém, que não devem ser lidos no texto grego, mas em tradução portuguesa e contemporânea, os escritos aristotélicos. Se a obra de Aristóteles não fosse susceptível de se adaptar à nomenclatura técnica, científica e metafísica do nosso tempo, se o pensamento de Aristóteles fosse incompatível com as expressões do nosso idioma, quer com as expressões populares quer com as expressões literárias, teríamos a prova decisiva de nos ser já inútil a cultura helénica.» Álvaro Ribeiro, *Dispersos e Inéditos*, vol. II: (1954-1960), org. e apresentação de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 2004, pp. 118-119.

de Ana Maria Valente, com prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004).

Atualmente, a vitalidade dos estudos aristotélicos demonstra-se de forma clara não só pelo interesse patente em diversos trabalhos académicos⁶³¹, mas também, no caso particular de Portugal, pela edição da *Obra Completa* de Aristóteles, ainda em curso na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, sob a orientação de António Pedro Mesquita. Este projeto de grande alcance é promovido pelo Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em parceria com outras instituições nacionais de investigação científica, o que representa um regresso indiscutível do Estagirita ao contexto universitário.

Nesta linha de pensamento, procurámos contribuir com a nossa tese para os estudos aristotélicos em Portugal, centrando-nos numa época particularmente fértil em mudanças e transformações, onde conviveram lado a lado e, talvez, de forma inédita na história do país tanto a defesa da verdade e liberdade de/para conhecer, como a intolerância patenteada pela censura e pela construção de um outro que se queria obliterar. Pretendemos apartarmo-nos de abordagens judicativas extemporâneas, que seguissem uma linha de análise mais ou menos valorativa de uma determinada ideia em discussão ou reforma implementada, fora do seu contexto específico. Interessou-nos, sobretudo, interpretar os pensadores iluministas portugueses à luz do seu ideário filosófico, científico ou político, conforme os autores, e perceber como foi recebido Aristóteles em articulação com as preocupações e motivações prementes do período selecionado. Entendemos, assim, que a perceção destes mecanismos do pensamento humano é apenas possível pela releitura distanciada das fontes, numa perspetiva de compreensão focada na circunstância que lhes é própria e como resposta a um apelo intelectual eminente, que a máxima sabiamente proferida por José Augusto Mourão – «compreender já é princípio de cura»⁶³² – em grande medida realiza.

⁶³¹ Como referimos na nossa introdução, o exercício de folhearmos um volume do *L'Année Philologique* é por si só revelador da abundância de contribuições que vêm a lume anualmente.

⁶³² Fr. José Augusto Mourão, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa, Edições Paulinas, 2000, p. 10.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

1. Fontes primárias

ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, 6 t., 1751-1762:

t. I: [sem título?] Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1751 [quinta impressão, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1786];

t. II: *Trata das Qualidades Sensíveis*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1751 [quinta impressão, Lisboa, Na Regia Officina Typografica [sem data?]];

t. III: *Trata dos Quatro Elementos*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1752 [sexta impressão, [sem local?] Na Regia Officina Typografica, 1803];

t. IV: *Trata do Homem*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1757 [sexta impressão, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1803];

t. V: *Trata dos Brutos e das Plantas*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1761 [sexta impressão, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1819];

t. VI: *Trata dos Ceos e do Mundo*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1762 [quinta impressão, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1795].

ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Racional, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, t. VII: *Trata a Logica*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1768 (sexta impressão Lisboa, Na impressão régia, 1805).

ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filosófica, ou Diálogo sobre a Metafysica, para Instrução de Pessoas Curiosas, Que não Frequentarão as Aulas*, t. VIII, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1792.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Teodoro de, *Recreação Filosófica Teodoro de Almeida*, vol. 29: *Primeiro Tratado de Física* (coord. de Carlos Fiolhais), Coleção *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, dir. de José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais, s. l., Círculo de Leitores, 2017.

ÁLVARES, Manuel, *Instrucção sobre a Logica, ou Dialogos sobre a Filosofia Racional*, Porto, Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1760.

BAPTISTA, João, *Philosophia Aristotelica Restituta, et Illustrata quâ Experimentis, quâ Ratiociniis super Inventis à Joanne Baptista*, 1 t., 2 partes: *Pars prima: Logica, Pars II: Physica*, Ulyssippone, Typis Regalibus Sylviano, 1748.

BARBOSA, António Soares, *Discurso sobre o Bom e Verdadeiro Gosto na Filosofia*, Lisboa, Na Officina de Miguel Rodrigues, 1766.

Doutrinas da Igreja sacrilegamente Offendidas pelas Atrocidades da Moral Jesuitica Que Foram Expostas no Appendix do Compendio Historico, e Deduzidas pela Mesma Ordem Numeral do Referido Appendix, para Servirem de Correccão aos Abominaveis Erros, e Execrandas Impiedades daquella Pertendida Moral, Inventada pela Sociedade Jesuitica para a Conquista, e Destruição de Todos os Reinos, e Estados Soberanos, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772.

FORTES, Manuel de Azevedo, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*, Lisboa, Officina de Jozé António Plates, 1744.

FORTES, Manuel de Azevedo, *Lógica Racional*, apresentação de Pedro Calafate, Lisboa, INCM, 2002.

FRANCO, José Eduardo, PEREIRA, Sara Marques (coords.), *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, Porto, Campo das Letras, 2008.

JUNTA DE PROVIDÊNCIA LITERÁRIA, *Compendio Historico do Estado da Universidade de Coimbra no Tempo da Invasão dos Denominados Jesuitas e dos Estragos Feitos nas Sciencias e nos Professores, e Directores Que a Regiam pelas Maquinações, e Publicações dos Novos Estatutos por eles Fabricados*, Lisboa, na Regia Officina Typographica, 1771.

JUNTA DE PROVIDÊNCIA LITERÁRIA, *Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados debaixo da Immediata e Suprema Inspeção de El Rei D. José I. Nosso Senhor*, 3 livros, Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1772.

Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuitas: Manifesto Dolo, com Que a Deduziram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles; e Obstinação, com Que, ao Favor dos Sofismas da sua Logica, a Sustentáram em Commum Prejuizo: Fazendo Prevalecer as Impiedades daquelle Filosofo, Falto de todo o Conhecimento de Deos, e da Vida Futura, e Eterna, contra a Escritura, contra a Moral Estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos Trinta e Sinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de Todos os Doutores Sagrados, Que Constituiram os Promptuarios da Moral Christã, em quanto a não Corromperam aquelles Malignos Artificios com Lamentavel Estrago das Consciencias dos Fieis, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1771.

Regimento da Real Meza Censoria, Impresso nas Secretarias de Estado, 1768.

SARMENTO, Jacob de Castro, *Theorica Verdadeira dos Mares, conforme à Philosophia do Incomparavel Cavalhero Isaac Newton*, Londres, [s.n.], 1737.

SILVA, José de Seabra da, *Deducção Chronologica, e Analytica*, 3 vols., Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768:

vol. 1: *Parte Primeira, na qual Se Manifestão pela Successiva Serie de cada Hum dos Reynados da Morarquia Portugueza, Que Decorrêrão desde o Governo do Senhor Rey D. João III. até o Presente, os Horrorosos Estragos, Que a Companhia Denominada de Jesus Fez em Portugal, e Todos Seus Dominios, por Hum Plano, e Systema por ella inalteravelmente Seguido desde Que Entrou neste Reyno, até Que Foi delle Proscripta, e Expulsa pela Justa, Sabia, e Providente Ley de 3. de Setembro de 1759.*

vol. 2: *Parte Segunda, na qual Se Manifesta o Que sucessivamente Passou nas Diferentes Épocas da Igreja sobre a Censura, a Proibição e Impressão dos Livros: Demonstrando-se os Intoleráveis Prejuízos Que com o Abuso delas Se Tem Feito à Mesma Igreja de Deus: a Todas as Monarquias: a Todos os Estados Soberanos: e ao Sossego Público de Todo o Universo.*

BIBLIOGRAFIA

vol. 3: *Collecção das Provas Que Forão Citadas na Parte Primeira, e Segunda, da Deducção Chronológica e Analytica, e nas Duas Petições de Recurso.*

VERNEY, Luís António, *De Re Logica ad Usus Lusitanorum Adolescentium*, Romae, Ex typographia Palladis apud Nicolaum, et Marcum Palearinos, 1751 [editio quarta auctior, et emendatior, Neapoli, Ex Typographia Raymundiana, 1769].

VERNEY, Luís António, *De Re Metaphysica ad Usus Lusitanorum Adolescentium*, Romae, ex typographia Generosi Salomonii in foro S. Ignatii, 1753 [editio altera auctior et emendatior, Lisboa, Ex typographia Michaelis Rodericii, 1765.].

VERNEY, Luís António, *De Re Physica ad Usus Lusitanorum Adolescentium*, 3 t., 4 vols., Romae, ex Typographia Generosi Salomonii in platea S. Ignatii, 1769.

VERNEY, Luís António, *Lógica*, introd. e trad. de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

VERNEY, Luís António, *Metafísica*, introd. e trad. de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Metodo de Estudar para Ser Util à Republica, e à Igreja Proporcionado ao Estilo, e Necesidade de Portugal*, 2 t., Valensa, Na officina de Antonio Balle, 1746.

VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, 5 vols., ed. organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, Lisboa, Livraria Sá da Costa – Editora, 1949-1952.

VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar Luís António Verney*, vol. 27: *Primeiro Tratado Pedagógico* (coord. de Adelino Cardoso), Coleção *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, dir. de José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais, s. l., Círculo de Leitores, 2018.

2. Fontes complementares

ÁLVARES, Manuel, *Historia da Creação do Mundo conforme as Ideias de Moizes, e dos Filozofos: Illustrada com Hum novo Sistema, e con Varias Notas e Dissertaçoens*, Porto, Na Officina de Francisco Mendes Lima, 1762.

BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario Portuguez e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com Exemplos dos Melhores Escriitores portuguezes, e Latinos*, 10 vols., Lisboa, na Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728.

CENÁCULO, Manuel do, *Da História da Lógica*, texto estabelecido, traduzido e anotado por João Pereira Gomes, Lisboa, Edições Brotéria, 1958.

CENÁCULO, Manuel do, *Instruções Pastorais, Projectos de Bibliotecas e Diário*, intr. e coord. de Francisco António Lourenço Vaz, Porto, Porto Editora, 2009.

CLEMENTE XIV, *Cum Summi Apostolatus*, 12 de dezembro de 1769 (in <https://w2.vatican.va/content/clemens-xiv/it/documents/enciclica-cum-summi-apostolatus-12-dicembre-1769.html> acedido a 16 de abril de 2018).

Collecção das Leys, Decretos, e Alvarás, Que Comprehende o Feliz Reinado Delrey Fidelissimo D. Jozé I. Nosso Senhor, desde o Anno de 1750. até o Fim de Maio de 1761., e a Pragmatica do Senhor Rey D. Joaõ V. do Anno de 1749, t. I, Lisboa, Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censoria, 1771.

Collecção das Leys, Decretos, Alvarás, Que Compreende o Feliz Reinado del Rey Fidelissimo D. Jozé o I nosso Senhor. Desde o Annno de 1761 até o de 1769, t. II,

BIBLIOGRAFIA

Lisboa, Na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Meza Censoria, 1770.

Collecção das Leys, Decretos, Alvarás, Que Compreende o Feliz Reinado del Rey Fidelissimo D. Jozé I nosso Senhor. Desde 31 de Julho de 1769 até 7 de Abril de 1775, Lisboa, Na Regia Oficina Tipographica, 1775.

DESCARTES, René, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Introd., trad. e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1992.

DESCARTES, René, *Objecções e Respostas de Descartes*, trad. de Valdemar Martins a partir da ed. francesa da Vrin, Leiria, [s.n.], 2011.

DESCARTES, René, *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., 13 t., publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1969-1982.

Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par Une Société de Gens de Lettres, Mis en ordre et Publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres, 35 vols., A Paris, Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1780.

Erros Impios e Sediciosos, Que os Religiosos da Companhia de Jesus Ensinaraõ aos Reos, Que Foraõ Justiçados, e Pertenderaõ Espalhar nos Póvos destes Reynos, Lisboa, na Officina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, [1759].

Estatutos da Universidade de Coimbra, Confirmados por El Rey Nosso Snõr Dom João, o 4.º em o Anno de 1653, Coimbra, na Officina de Thome Carvalho Impressor da Universidade, 1654.

GALILEI, Galileu, *Le Opere di Galileo Galilei*, 20 vols., edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia, Firenze, Topigrafia di G. Barbèra, 1890-1899.

Index Autorum, et Librorum, qui ab Officio Sanctae Rom. & Universalis Inquisitionis Caueri ab omnibus & Singulis in Universa Christiana Republica Mandantur, sub Censuris contra Legentes, vel Tenentes Libros Prohibitos in Bulla, Quae Lecta Est in coena Domini, Expressis, & sub alijs Poenis in Decreto eiusdem Sacri Officij Contentis, Romae, [Antonio Baldo], 1559.

Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, Ordenadas, e Mandadas Publicar por El Rey Nosso Senhor, para Uso das Escolas novamente Fundadas nestes Reinos, e Seus Dominios, Lisboa, Na Officina do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, 1759.

LOCKE, John, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, introd., notas, coord. da trad. de Eduardo Abranches de Soveral, 2 vols., 5.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

NEWTON, Isaac, *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, 2.^a ed., trad. e notas de comentário de J. Resina Rodrigues, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim, e Português, 2 t., trad. e ed. de João Baptista Reycend, Lisboa, Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781.

PROENÇA, Martinho de Mendonça de Pina e de, *Apontamentos para a Educação de Hum Menino Nobre*, Lisboa Occidental, Na officina de Joseph Antonio da Sylva, 1734.

Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, Ordenado com o Real Beneplacito, e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os Dominios, Lisboa, na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774.

Relaçã Abbreviada da Republica, que os Religiosos Jesuitas das Provincias de Portugal, e Hespanha, Estabeleceã nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, e da Guerra, Que nelles Tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes. Formada pelos Registos das Secretarias dos Dous

BIBLIOGRAFIA

Respectivos Principaes Commissarios, e Plenipotenciarios, e por Outros Documentos Authenticos, s.l., s.n., 1757.

SANCHES, António Ribeiro, *Obras*, vol. 1: *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.

SÓFOCLES, *Antígona*, introd., versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

VANDELLI, Domingos, *Memórias de História Natural*, Introdução e Coordenação Editorial de José Luís Cardoso, Porto, Porto Editora, 2003.

OBRAS DE ARISTÓTELES

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1978.

Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1956.

Aristotelis Metaphysica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1960.

Aristotelis Physica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1960.

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1958.

Ética a Nicómaco, trad. do Grego e notas de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2006.

Física, introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 2008.

Metafísica, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, 5.^a ed., Madrid, Editorial Gredos, 2013.

Organon, 5 vols., trad., prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 2006.

Problemas Mecânicos, trad. e notas de Rodolfo Lopes, Colecção *Obras Completas de Aristóteles*, coord. de António Pedro Mesquita, vol. IX, t. III, Lisboa, INCM, 2013.

Sobre a Geração e a Corrupção, trad. e notas de Francisco Chorão, Colecção *Obras Completas de Aristóteles*, coord. de António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM, 2009.

Tópicos, trad., introd. e notas de J. A. Segurado e Campos, Colecção *Obras Completas de Aristóteles*, coord. de António Pedro Mesquita, vol. I, t. V, Lisboa, INCM, 2007.

OBRAS DE REFERÊNCIA

ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Lda., 2003.

ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*, 12 vols., Lisboa, Editorial Presença, 1999.

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, dir. Damião Peres, 4 vols., Lisboa/Porto, Livraria Civilização, 1968-1971.

AUDI, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols., Rio de Mouro, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000-2002.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, 3 vols., Rio de Mouro, Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000-2002.

BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français: Le Grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000.

BLACKBURN, Simon, *Dicionário de Filosofia*, Lisboa, Gradiva, 1997.

BLAY, Michel (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse/CNRS Editions, 2003.

CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 5 vols., Lisboa, Editorial Caminho, 1999-2004.

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles*, [Paris], Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1999.

DELON, Michel (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris, Quadrige/PUF, 2007.

DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter, *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral da Igreja católica*, São Paulo, Edições Paulinas/Edições Loyola, 2007.

Dicionário de Latim-Português, 4.^a ed., Porto, Porto Editora, 2012.

Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire, 16 t., Paris, Beauchesne, 1932-1995.

Enciclopedia Cattolica, 12 vols., Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro Cattolico, 1948-1954.

Enciclopédia Einaudi, 43 vols., [Lisboa], INCM, 1997-2001.

Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI, dir. de João Bigotte Chorão, 31 vols., Lisboa/SãoPaulo, Editorial Verbo, 1998-2006.

ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1967.

FRANCO, José Eduardo (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e Outras Formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 2010.

FRANCO, José Eduardo, MOURÃO, José Augusto, GOMES, Ana Cristina da Costa (dirs.), *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 2010.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Latin-Français: Le Grand Gaffiot*, Paris, Hachette, 2000.

GANHO, Maria de Lourdes Sirgado (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates, 2016.

GOMES, J. Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

KENNY, Anthony, *Nova História da Filosofia Ocidental*, 4 vols., Lisboa, Gradiva, 2010-2011.

L'Année Philologique: Bibliographie Critique et Analytique de l'Antiquité Gréco-latine, Paris, Société Internationale de Bibliographie Classique, 1928-.

LIDDELL, G., SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement*, revisão de H. S. Jones, Oxford, Clarendon Press, 1996.

LIGHTMAN, Bernard (ed.), *A Companion to History of Science*, Chichester, Wiley Blackwell, 2016.

LINDBERG, David C., NUMBERS, Ronald L. (eds. gerais), *The Cambridge History of Science*, 7 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2003-.

BIBLIOGRAFIA

Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, dir. de Roque Cabral, 5 vols., Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1997-2001.

MATTOSO, José (dir.), *História de Portugal*, 8 vols. [Lisboa], Estampa, 1993-1994.

MEDINA, João, *História de Portugal dos Tempos Pré-históricos aos Nossos Dias*, 15 vols., Amadora, Ediclube, 1993.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *D. José. Na Sombra de Pombal*, Coleção *Reis de Portugal*, dir. de Roberto Carneiro, [Lisboa], Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos de Culturas de Expressão Portuguesa/Temas e Debates, 2008.

RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 4.^a ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010.

RODRIGUES, António Simões (dir.), *História Comparada: Portugal, Europa e o Mundo: Uma Visão Cronológica*, 2 vols., Lisboa, Temas e Debates, 1997.

RODRIGUES, António Simões (coord.), *História de Portugal em Datas*, Lisboa, Temas e Debates, 2000.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 18 vols., [Lisboa], Editorial Verbo, 1978-2010.

SERRÃO, Joel, *Cronologia Geral da História de Portugal*, 5.^a ed., [Lisboa], Livros Horizonte, 1980.

SERRÃO, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto, Livraria Figueirinhas, 1989.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *D. João V*, Coleção *Reis de Portugal*, dir. de Roberto Carneiro, [Lisboa], Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Temas e Debates, 2009.

VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 t., Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950.

ESTUDOS

AA. VV., *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, Revista n.º 15/16: *Marquês de Pombal*, 2003 (disponível online em <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no15-16-marques-de-pombal.html>).

AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Alfragide, Editorial Caminho, 2013.

AA.VV., *Luís António Verney e a Cultura luso-brasileira do seu tempo*, coord. de António Braz Teixeira, Octávio dos Santos e Renato Epifânio, Lisboa, MIL/DG Edições, 2016.

AA. VV., *O Iluminismo Luso-Brasileiro*, Sessão conjunta de membros da Academia das Ciências de Lisboa e da Academia Brasileira de Letras, Lisboa, INCM, 2007.

AA.VV., *O Marquês de Pombal e a Sua Época, Actas do Congresso O Século XVIII e o Marquês de Pombal*, Pombal, Câmara Municipal de Pombal, Oeiras, Câmara Municipal de Oeiras, [2001].

AA.VV., *Pe. Manuel Antunes SJ: Textos inéditos*, Vila Nova da Barquinha, Livros do Corvo, 2018.

AA. VV., *Pombal Revisitado, Comunicações ao Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, 2 vols., coord. de Maria Helena Carvalho dos Santos, Lisboa, Editorial Estampa, 1984.

AA. VV., *Verney e o Iluminismo em Portugal: Actas do Colóquio Verney e a Cultura do Seu Tempo, Realizado na Universidade do Minho em 2 e 3 de Abril de 1992*, s. 1., Centro de Estudos Humanísticos/Universidade do Minho, 1995.

ABREU, Luís Machado de, *Ensaio Anticlericais*, Lisboa, Roma Editora, 2004.

ADAMOV-AUTRUSSEAU, J., *et alii*, *O Iluminismo: O Século XVIII*, Coleção *História da Filosofia: Ideias e Doutrinas*, 2.ª ed. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Onésimo Teotónio, *Sobre o Papel de Portugal nas Etapas Preliminares da Revolução Científica do Século XVII*, sept. de *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986.

ALQUIÉ, Ferdinand *et alii*, *Galileu, Descartes e o Mecanismo*, 2.^a ed., Lisboa, Gradiva, 1987.

AMARAL, José António Campelo de Sousa, *Mesomorfologia da Acção em Aristóteles: Os limites da Decisão no limiar da Phronesis*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Artes e Letras da UBI, Covilhã, [s. n.], 2014.

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley, University of California, 1994.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *A Experiência, Madre da Filosofia*, Lisboa, Edições da Revista *Filosofia*, 1960.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *A Filosofia dos Tempos Modernos em Aulas Portuguesas e Brasileiras das Décadas de 60 do Séc. XVIII*, sept. da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, 1984.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *A Reforma Pombalina dos Estudos Secundários (1759-1771): Contribuição para a História da Pedagogia em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Bibliografia da Polémica Verneiana (Livros Portugueses e Espanhóis)*, sept. de *Brotéria*, vol. 49, 1949.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, INCM, 1982.

ANDRADE, António Alberto Banha de, *Descartes em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, sept. de *Brotéria*, vol. 51, fasc. 5, novembro de 1950.

- ANDRADE, António Alberto Banha de, *Escolástica*, sept. de *Filosofia*, n.º 6, 1955.
- ANDRADE, António Alberto Banha de, *Filósofos Portugueses do Século XVIII: Martinho de Mendonça de Pina e Proença Homem*, sept. de *Filosofia*, n.º 4, 1957.
- ANDRADE, António Alberto Banha de, *O Filósofo Norteno Manuel Álvares*, sept. do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*, vol. XXIX, fascs. 3-4, 1964.
- ANDRADE, António Alberto Banha de, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965.
- ANDRADE, António Alberto Banha de, *Vernei e a Filosofia Portuguesa: no 2.º Centenário do Aparecimento do Verdadeiro Método de Estudar*, Braga, Livraria Cruz, 1946.
- ANDRADE, António Alberto Banha de, *Verney e a Projecção da Sua Obra*, Lisboa, ICALP, 1980.
- ANDRADE, António Júlio de, GUIMARÃES Maria Fernanda, *Jacob de Castro Sarmiento*, Lisboa, Vega, 2010.
- ANTUNES, Manuel (org.), *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa, Brotéria, 1983.
- ANTUNES, Manuel, *Obra Completa do Padre Manuel Antunes, SJ*, coord. geral de José Eduardo Franco, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- ARAÚJO, Ana Cristina, *A Cultura das Luzes em Portugal: Temas e Problemas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.
- ARAÚJO, Ana Cristina (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- AZEVEDO, J. Lúcio de, *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, Lisboa, Alfarrábio, 2009.
- BANFI, Antonio, *Galileu*, Lisboa, Edições 70, 1981.

BIBLIOGRAFIA

- BARDIN, Laurence, *Análise de Conteúdo*, 3.^a ed., Lisboa, Edições 70, 2004.
- BARNES, Jonathan *et alii* (eds.), *Articles on Aristotle – Ethics and Politics*, [London], Duckworth, 1977.
- BARNES, Jonathan (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BARRETO, Luís Filipe *et alii* (coords.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa, Prefácio, 2007.
- BARTHES, Roland, *Mitologias*, trad. de José Augusto Seabra, Lisboa, Edições 70, 2007.
- BASTOS, José Timóteo da Silva, *História da Censura Intelectual em Portugal: Ensaio sobre a Compressão do Pensamento Português*, 2.^a ed., Lisboa, Moraes Editores, 1983.
- BAUMGARTNER, Frederic J., «Galileo: Heretic, Pietro Redondi. by Raymond Rosenthal», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 20, n.º 2, summer 1989, pp. 309-310.
- BERNARDO, Luís Manuel A. V., *O Projecto Cultural de Manuel de Azevedo Fortes: Um Caso de Recepção do Cartesianismo na Ilustração Portuguesa*, Lisboa, INCM, 2005.
- BERTI, Enrico, *Aristotelismo. Tradizioni di pensiero*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- BERTI, Enrico, *Nuovi Studi Aristotelici*, vol. 4/1: *L’Influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Brescia, Morcilliana, 2009; vol. 4/2: *L’Influenza di Aristotele. L’Età Moderna e Contemporanea*, Brescia, Morcilliana, 2010.
- BIAGIOLI, Mario, *Galileu Cortesão: A Prática da Ciência na Cultura do Absolutismo*, coord. da colecção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2003.
- BORGES-DUARTE, Irene (org.), *Luís de Molina Regressa a Évora, Actas das Jornadas*, Évora, Fundação Luis Molina, 1998.

BORTOLOTTI, Lisa, *Introdução à Filosofia da Ciência*, trad. Jorge Beleza, coord. da coleção de Aires Almeida, Lisboa, Gradiva, 2013.

BORRALHO, Maria Luísa Malato, *Luís António Verney: Percursos para Um Verdadeiro Método de Estudar*, sept. de *Anais da Universidade de Évora*, n.ºs 13-14, 2005.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond, *Cultura, Religião e Quotidiano: Portugal (Século XVIII)*, Lisboa, Hugin, 2005.

BRANCO, Camilo Castelo, *Perfil do Marquês de Pombal*, 7.^a ed. Porto, Porto Editora, 1981.

BROOKE, John Hedley, *Ciência e Religião: Algumas Perspectivas Históricas*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2003.

BUJANDA, J. M. de, *Index des Livres Interdits*, vol. IV, *Index de l'Inquisition Portugaise, 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Québec, Centre d'Études de la Renaissance/Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1995.

BURKE, Peter, «Grassi gets a fright. *Galileo: Heretic* by Pietro Redondi, translated by Raymond Rosenthal», *London Review of Books*, vol. 10, n.º 13, 7 de julho de 1988, pp. 14-15.

BURKHARDT, Hans, SMITH, Barry (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, 2 vols., Munich, Philosophia Verlag, 1991.

BUTTERFIELD, Herbert, *As Origens da Ciência Moderna*, Lisboa, Edições 70, 1992.

BUYSE, Filip, «The distinction between primary properties and secondary qualities in Galileo Galilei's natural philosophy», *Cahiers du Séminaire Québécois en Philosophie Moderne/Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy*, n.º 1, 2015, pp. 20-45.

CAEIRO, António, *A Areté como Possibilidade Extrema do Humano*, Lisboa, INCM, 2002.

BIBLIOGRAFIA

CAEIRO, Francisco da Gama, *Frei Manuel do Cenáculo: Aspectos da Sua Actuação Filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959.

CAEIRO, Francisco da Gama, *Nótula sobre Verney*, sept. da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, 1984, pp. 205-210.

CALAFATE, Pedro, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal (1740-1800)*, Lisboa, INCM, 1994.

CALAFATE, Pedro, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência: Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*, Lisboa, Esfera do Caos, 2012.

CALAFATE, Pedro, «Iluminismo em Portugal», in Centro Virtual Camões, *Filosofia Portuguesa*, s. 1. (ed. online disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu0.html> acedido a 7 de maio de 2018).

CALAFATE, Pedro, *Metamorfoses da Palavra: Estudos sobre o Pensamento Português e brasileiro*, Lisboa, INCM, 1998.

CALAFATE, Pedro, *O Conceito de Natureza no Discurso Iluminista do Século XVIII em Portugal*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, [s.n.], 1991.

CAILLOIS, Roger, *O Mito e o Homem*, Lisboa, Edições 70, 1987.

CAPITÃO, Maria Amélia Motta, *Lógica e Metafísica nos «Oratorianos»*, Lisboa, Edições da Revista *Filosofia*, 1960.

CARVALHO, Laerte Ramos de, *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*, São Paulo, Edição Saraiva, 1978.

CARVALHO, Mário Santiago, «Aos ombros de Aristóteles (sobre o não-aristotelismo do primeiro curso aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)», *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 32, 2007, pp. 291-308.

CARVALHO, Rómulo de, «A aceitação em Portugal da filosofia newtoniana», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 36, 1991, pp. 445-457.

CARVALHO, Rómulo de, *A Astronomia em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, ICALP, 1985.

CARVALHO, Rómulo de, *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, ICALP, 1982.

CARVALHO, Rómulo de, *A História Natural em Portugal no Século XVIII*, [Lisboa], ICALP, 1987.

CARVALHO, Rómulo de, *Actividades Científicas em Portugal no Século XVIII*, Évora, Universidade de Évora, 1996.

CARVALHO, Rómulo, *Apontamentos sobre Martinho de Mendonça de Pina e Proença*, sept. de *Ocidente*, vol. LXV, 1963.

CARVALHO, Rómulo de, *História do Ensino em Portugal: Desde a Fundação da Nacionalidade até ao Fim do Regime de Salazar-Caetano*, 2.^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

CARVALHO, Rómulo, *Sobre os Compêndios Universitários Exigidos pela Reforma Pombalina*, sept. de *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, n.º 9, Figueira da Foz, 1963.

CASALINI, Cristiano, *Aristóteles em Coimbra: Cursus Conimbricensis e a Educação no Collegium Artium*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

CASALINI, Cristiano, PAVUR, Claude, *Jesuit Pedagogy, 1540-1616: A Reader*, Boston, Institute of Jesuit Sources, 2016.

CASSIRER, Ernst, *El problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*, 4 vols., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, [1993].

CASSIRER, Ernst, *O Mito do Estado*, trad. de Daniel Augusto Gonçalves, Lisboa, Publicações Europa-América, 1961.

BIBLIOGRAFIA

CASTRO, Zília Osório de, «Antecedentes do regalismo pombalino: o Padre José Clemente», in Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeiro, Amélia Polónia (coords.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp. 323-331.

CASTRO, Zília Osório de, *Constitucionalismo Vintista: Antecedentes e Pressupostos*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1986.

CASTRO, Zília Osório de, *História Cultural e Política de Um Vintista*, 2 vols., Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 1986.

CASTRO, Zília Osório de, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.

CASTRO, Zília Osório de, «O regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo», *Cutura. História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411.

CASTRO, Zília Osório de «Sob o signo da unidade: *Regalismo vs. Jesuitismo*», *Brotéria*, vol 169, 2/3, agosto/setembro de 2009, pp. 113-134.

CERQUEIRA, Luís Alberto (org.), *Aristotelismo e Antiaristotelismo: Ensino da Filosofia*, Rio de Janeiro, Editora Ágora da Ilha, 2000.

CHARTIER, Roger, *A Ordem dos Livros*, Lisboa, Vega, 1997.

CHAUNU, Pierre, *A Civilização da Europa das Luzes*, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1995.

CHORÃO, Mário Bigotte, *Pessoa Humana, Direito e Política*, Lisboa, INCM, 2006.

CHORÃO, Mário Bigotte, *Temas Fundamentais de Direito*, Coimbra, Almedina, 1991.

CIDADE, Hernâni, *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1929.

COIMBRA Leonardo, *Obras Completas*, vol. II, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983.

COXITO, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa, INCM, 2006.

COXITO, Amândio, «O compêndio de lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias», *Revista de História das Ideias*, vol. 3, 1981, pp. 9-36.

CUNHA, Norberto Ferreira da, *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, Lisboa, INCM, 2001.

CURREN, Randall R., *Aristotle on the Necessity of Public Education*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

DELUMEAU, Jean, *Le Péché et la Peur: La Culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e Siècles*, Paris, Fayard, 1984.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, t. I, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1960.

DIAS, José Sebastião da Silva, *O Eclétismo em Portugal no Século XVIII: Génese e Destino de Uma Atitude Filosófica*, sept. da *Revista Portuguesa de Pedagogia*, ano VI, 1972.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Pombalismo e Teoria Política*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1982.

DIAS, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Campo das Letras, 2006.

DOMINGUES, Francisco Contente, *Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994.

DROIXHE, D., GOSSIAUX, Pol-P., *L'Homme des Lumières et la Découverte de l'Autre*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1985.

BIBLIOGRAFIA

- DUPRÉ, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven, Yale University, 2004.
- DURAND, Gilbert, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, Lisboa, Editorial Presença, 1989.
- ECO, Umberto, *Construir o Inimigo e Outros Escritos Opcionais*, trad. de Jorge Vaz de Carvalho, Lisboa, Gradiva, 2011.
- EHRARD, Jean, *L'Idée de Nature en France à l'Aube des Lumières*, Paris, Editions Flammarion, 1970.
- ELIADE, Mircea, *Aspectos do Mito*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- ESLIN, Jean-Claude, *Deus e o Poder: O Estado e a Religião na História do Ocidente*, Lisboa, Âncora Editora, 2000.
- FABRE, Pierre-Antoine, MAIRE, Catherine (dirs.), *Les Antijésuites: Discours, Figures et Lieux de l'Antijésuitisme à l'Époque Moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- FALCON, Francisco José Calazans, *A Época Pombalina: Política Económica e Monarquia Ilustrada*, São Paulo, Ática, 1982.
- FALCONE, Andrea, *Aristotelismo*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2017.
- FALCONE, Andrea (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden/Boston, Brill, 2016.
- FERRONE, Vincenzo, FIRPO, Massimo, «From inquisitors to microhistorians: a critique of Pietro Redondi's *Galileo Eretico*», *The Journal of Modern History*, vol. 58, n.º 2, junho de 1986, pp. 485-524.
- FIOLHAIS, Carlos, «Os diálogos filosóficos do padre Teodoro de Almeida», *Limite: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía*, vol. 11.1, 2017, pp. 89-110.

FIOLHAIS, Carlos, FRANCO, José Eduardo, «Os Jesuítas em Portugal e a ciência: continuidades e ruturas (séculos XVI-XVIII)», *Brotéria*, vol. 183 (1), julho de 2016, pp. 9-28.

FIOLHAIS, Carlos, MARTINS, Décio, *Breve História da Ciência em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

FIOLHAIS, Carlos, SIMÕES, Carlota, MARTINS, Décio (eds.), *História da Ciência na Universidade de Coimbra 1772-1933*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

FLORIDO, F. León (coord.), *Las Condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*, Valencia, Ed. Kyrios, 2013.

FRAGA, Maria Tereza de, *Humanismo e Experimentalismo na Cultura do Século XVI*, Coimbra, Almedina, 1976.

FRANCO, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, 2 vols., prefácio de Bernard Vincent, Lisboa, Gradiva, 2006-2007.

FRANCO, José Eduardo, «Os catecismos antijesuíticos pombalinos. As obras fundadoras do antijesuítismo do Marquês de Pombal», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano IV, n.ºs 7-8, 2005, pp. 247-268.

FRANCO, José Eduardo, ASSUNÇÃO, Paulo de, *As Metamorfozes de Um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*, Lisboa, Prefácio, 2004.

FRANCO, José Eduardo, CALAFATE, Pedro (coords.), *A Europa segundo Portugal: Ideias de Europa na Cultura Portuguesa, Século a século*, Lisboa, Gradiva, 2012.

FRANCO, José Eduardo, PINTO, Paulo Mendes (coords.), *Portugal Tolerante. Um Milénio de Convivência no Espaço Português. Textos para o Diálogo Intercultural*, Lisboa, Sinais de Fogo, 2014.

BIBLIOGRAFIA

- FRANCO, José Eduardo, RITA, Annabela, *O Mito do Marquês de Pombal. A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio, 2004.
- FRANCO, José Eduardo, RODRÍGUEZ, José Ignacio Ruiz, ABREU, José Paulo Leite de, CIESZYNSKA, Beata (dirs.), *Concilio de Trento. Innovar en la Tradición: Historia, Teología y Proyección/Concílio de Trento. Inovar na Tradição: História, Teologia, Projeção*, Alcalá, Universidade de Alcalá, 2016.
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, 2 vols., [Lisboa], Editorial Verbo, 2004.
- FUMAROLI, Marc, *Le Sablier Renversé: Des Modernes aux Anciens*, Paris, Éditions Gallimard, 2013.
- GASPAR, Maria del Carmen Rovira, *Eclécticos Portugueses del Siglo XVIII y Algunas se Sus Influencias en America*, México, El Colegio de México, 1958.
- GAY, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*, London and New York, Routledge, 2012.
- GIRARDET, Raoul, *Mitos e Mitologia Políticas*, trad. de Maria Lúcia Machado, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- GOMES, Jesué Pinharanda, *Pensamento Português*, vol. VI, Braga, Editora Pax, 1992.
- GOMES, Joaquim Ferreira, *O Marquês de Pombal e as Reformas do Ensino*, 2.^a ed., Lisboa, INIC, 1989.
- GOMES, João Pereira, «João Baptista e os peripatéticos», *Brotéria*, vol. XXXIX, fasc. 2, 1944, pp. 121-137.
- GOMES, João Pereira, «Sistemas eucarísticos na filosofia portuguesa do século XVIII», *Lumen*, ano X, abril de 1946, pp. 213-234.
- GOSELIN, Edward A., «Galileo Eretico, by Pietro Redondi», *The Sixteenth Century Journal*, vol. 16, n.º 4, winter 1985, pp. 523-524.

GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel: Les Racines Grecques de l'Europe Chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

GOUVEIA, António Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro, *O Concílio de Trento em Portugal e nas Suas Conquistas: Olhares Novos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa/Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.

GRANT, Edward, *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2002.

GUSDORF, Georges, *Dieu, la Nature et l'Homme au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972.

GUSDORF, George, *La Révolution Galiléenne*, 2 t., Paris, Payot, 1969.

GUSDORF, Georges, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

HANKINS, Thomas L., *Ciência e Iluminismo*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2002.

HAWKING, Stephen W., *A Teoria de Tudo: A Origem e o Destino do Universo*, trad. de Miguel A. L. Marques, Lisboa, Gradiva, 2015.

HAWKING, Stephen W., *Aos Ombros de gigantes*, coord. científica da ed. e prefácio de Carlos Fiolhais, Alfragide, Texto Editora Lda., 2010.

HAZARD, Paul, *O Pensamento Europeu no Século XVIII: de Montesquieu a Lessing*, Lisboa, Editorial Presença, 1989.

HEIMSOETH, Heinz, *La Metafísica Moderna*, trad. de José Gaos, 3.^a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1966.

HESPANHA, António Manuel, *Prática Social, Ideologia e Direitos nos Séculos XVII a XIX*, sept. de *Vértice*, 1972.

BIBLIOGRAFIA

HESPANHA, António Manuel, *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de Um Milénio*, Coimbra, Almedina, 2012.

HESPANHA, António Manuel, *O Estado Absoluto: Problemas de Interpretação Histórica*, sept. do número especial do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra* «Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro», 1979.

HOF, Ulrich Im, *A Europa no Século das Luzes*, Lisboa, Editorial Presença, 1995.

ISER, Wolfgang, *The Range of Interpretation*, New York, Columbia University Press, 2000.

ISRAEL, Jonathan Irvine, *Democratic Enlightenment: Philosophy, and Human Rights: 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

ISRAEL, Jonathan Irvine, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

ISRAEL, Jonathan Irvine, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, New York, Oxford University Press, 2001.

KENNY, Anthony, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

KORZYBSKI, Alfred, *Science and Sanity: An Introduction to Non-aristotelian Systems and General Semantics*, 5.^a ed., Brooklyn, Institute of General Semantics, 1994.

KOYRÉ, Alexandre, *Estudos Galilaicos*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.

KRAGH, Helge, *Introdução à Historiografia da Ciência*, trad. de Carlos Grifo Babo, coord. da coleção Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2001.

KUHN, Thomas S., *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa, Editora Guerra & Paz, 2009.

KUHN, Thomas S., *A Revolução Copernicana*, Lisboa, Edições 70, 2002.

KUHN, Thomas S., *A Tensão Essencial*, Lisboa, Edições 70, 2009.

LEITÃO, Henrique, *A Ciência na «Aula da Esfera» no Colégio de Santo Antão 1590-1759*, Lisboa, Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de São Francisco Xavier, 2007.

LEITÃO, Henrique (comissariado científico), *Sphaera Mundi: A Ciência na Aula da Esfera – Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Coleções da BNP*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2008.

LEITE, António, *A Ideologia Pombalina*, sept. de *Brotéria*, vol. 114, n.º 5-6, maio/junho de 1982.

LEHNER, Ulrich L., PRINTY, Michael, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, Leiden/Boston, Brill, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito e Significado*, Lisboa, Edições 70, 2010.

LINDBERG, David C., *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2007.

LOPES, António, *Enigma Pombal: Nova Documentação, Tentativa de Interpretação*, Lisboa, Roma Editora, 2002.

MACEDO, Jorge Borges de, *Constantes da História de Portugal*, sept. de *Portugal – Um Estado de Direito com Oitocentos Anos – Bula Manifestis Probatum de 23 de Maio de 1179*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1981, pp. 41-46.

MACEDO, Jorge Borges de, *Dialéctica da Sociedade Portuguesa no Tempo de Pombal*, sept. de *Brotéria*, vol. 115, n.º 6, dezembro de 1982.

MACEDO, Jorge Borges de, *Estrangeirados: Um Conceito a Rever*, Lisboa, Edições do Templo, [1979].

MACEDO, Jorge Borges de, *O Marquês de Pombal (1699-1782)*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1982.

BIBLIOGRAFIA

MACEDO, Jorge Borges de, *Vias de Expressão da Cultura e da Sociedade Portuguesas nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1966.

MARQUES, Maria Adelaide Salvador, *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa no Século XVIII*, Coimbra, Coimbra Editora, 1963.

MARQUILHAS, Rita, *A Faculdade das Letras: Leitura e Escrita em Portugal no Séc. XVII*, Lisboa, INCM, 2000.

MARTÍN, Javier Espino, CAVALLETTI, Giuditta (eds.), *Recepción y Modernidad en el Siglo XVIII: La Antigüedad Clásica en la Configuración del Pensamiento Ilustrado*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, 2017.

MARTINS, Décio Ruivo, *Aspectos da Cultura Científica Portuguesa até 1772*, Dissertação de Doutoramento em História e Ensino da Física apresentada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, Coimbra, [s. n.], 1997.

MARTINS, José V. de Pina, *Luís António Verney contra a Escolástica entre 1745 e 1750*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

MARTINS, José V. de Pina, *Um Discurso de Luís António Verney sobre a Aliança da Filosofia Moderna com a Teologia*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1962.

MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

MARTINS, Maria Teresa Payan, *Livros Clandestinos e Contrafacções em Portugal no Século XVIII*, Lisboa, Edições Colibri, 2012.

MARUJO, António, FRANCO, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa, Temas e Debates, 2009.

MAXWELL, Kenneth, *Marquês de Pombal: Ascensão e Queda*, Barcarena, Manuscrito Editora, 2015.

- MERÊA, Paulo, *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, prefácio de Mário Júlio de Almeida Costa, Lisboa, INCM, 2004.
- MESQUITA, António Pedro, *Aspectos Disputados da Filosofia Aristotélica*, Lisboa, INCM, 2004.
- MESQUITA, António Pedro, *Introdução Geral*, vol. I, t. I da coleção *Obras Completas de Aristóteles*, coord. de António Pedro Mesquita, Lisboa, INCM, 2005.
- MONCADA, Luís Cabral de, *Um Iluminista Português do Século XVIII: Luís António Verney – com Um Apêndice de Novas Cartas e Documentos Inéditos*, Coimbra, Arménio Amado, 1941.
- MONTEIRO, Miguel Corrêa, *Inácio Monteiro (1724-1812): Um Jesuíta Português da Dispersão*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.
- MONTEIRO, Ofélia Milheiro Caldas Paiva, *No Alvorecer do Iluminismo em Portugal*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1963.
- MORUJÃO, Alexandre Fradique, *Estudos Filosóficos*, org. e prefácio de Carlos Morujão, vol. II, Lisboa, INCM, 2004.
- MOTA, Bernardo Machado, *O Estatuto da Matemática em Portugal nos Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.
- MOTTE, A., RUTTEN, Chr., SOMVILLE, P. (eds.), *Philosophie de la Forme, Eidos, Idea, Morphè dans la Philosophie Grecque des Origines à Aristote*, travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 2003.
- MOURÃO, Fr. José Augusto, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa, Edições Paulinas, 2000.
- NATALI, Carlo, MASO, Stefano (orgs.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1999.

BIBLIOGRAFIA

- NOLAN, Lawrence (ed.), *Primary & Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- NOVOA, António, *Le Temps des Professeurs: Analyse Socio-historique de la Profession Enseignante au Portugal (XVII^e-XX^e Siècle)*, 2 vols., Lisboa, INIC, 1987.
- OLIVEIRA, José Bacelar e, *Estudos de Metafísica e Ontologia*, prefácio de Lúcio Craveiro da Silva, Lisboa, INCM, 2003.
- OLIVEIRA, Ricardo Pessa de, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*, Dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 2013.
- ORTOLI, Sven, WITKOWSKI, Nicolas, *A Banheira de Arquimedes: Pequena Mitologia da Ciência*, Porto, Edições Asa, 1997.
- OUTRAM, Dorinda, *O Iluminismo*, Lisboa, Temas e Debates, 2001.
- PAIVA, José Pedro, *Bispos, Imprensa, Livro e Censura no Portugal de Quinhentos*, sept. da *Revista de História das Ideias*, vol. 28, 2007.
- PALMER, Richard E., *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 2006.
- PATRÍCIO Manuel, «O anti-aristotelismo explícito de Leonardo Coimbra (contribuição para o estudo do problema)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 39, fasc. 4, outubro-dezembro de 1983, pp. 408-452.
- PEIXOTO, José Pinto, *A Revolução Cultural e Científica dos Séculos XVII e XVIII e a Génese das Academias*, sep. de *História e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, vol. II, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1986.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Almedina, 1990.
- POLIAKOV, Léon, *A Causalidade Diabólica*, 2 vols., São Paulo, Editora Perspectiva, 1991-1992.
- POPPER, Karl R., *Conjecturas e Refutações*, Coimbra, Almedina, 2003.

POPPER, Karl R., *O Mito do Contexto: Em Defesa da Ciência e da Racionalidade*, Lisboa, Edições 70, 2016.

PROSPERI, Adriano, CATTO, Michela (eds.), *Trent and beyond: The Council, Other Powers, Other Cultures*, Turnhout, Brepols Publishers, 2017.

RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Da Ilustração ao Liberalismo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1979.

RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das Luzes*, Lisboa, INCM, 1987.

REBALDE, José Carlos Martins, *Liberdade Humana e Perfeição Divina. Ciência Média e Concurso Divino na Concordia de Luis de Molina*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, [s. n.], 2014.

REDONDI, Pietro, *Galileo Heretic*, trad. de Raymond Rosenthal, Princeton, Princeton University Press, 1989.

RÊGO, Raul, *Os Índices Expurgatórios e a Cultura Portuguesa*, [Lisboa], ICALP, 1982.

RIBEIRO, Álvaro, *As Portas do Conhecimento: Dispersos Escolhidos*, compilação e prefácio de Pinharanda Gomes, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1987.

RIBEIRO, Álvaro, *Dispersos e Inéditos*, vol. II: (1954-1960), org. e apresentação de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 2004.

RIBEIRO, Álvaro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, Editorial Inquérito, s. d.

RIBEIRO, Cláudia, *A Presença da Metafísica na Ciência*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia das Ciências apresentada à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 2014.

RICARD, Robert, *Sur la Diffusion des Oeuvres du P. Teodoro de Almeida*, sept. do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. IV, n.º 4, 1963.

BIBLIOGRAFIA

RICOEUR, Paul, *A Memória, a História, o Esquecimento*, Campinas, Editora Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul, *A Simbólica do Mal*, Lisboa, Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação: O Discurso e o Excesso de Significação*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2009.

RIST, John M., *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, Toronto, Toronto University Press, 1989.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, «Filosofia e ideia de Europa: cosmopolitismo e paz no “Iluminismo”», *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 58, fasc. 2, 2002, pp. 223-254.

RODRIGUES, Manuel Augusto, «A reforma da Faculdade de Teologia segundo o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade*», *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008.

ROMÃO, Matos, *Galileu e o Método Científico*, vol. I, Lisboa, s. n., 1944.

ROUANET, Sergio Paulo, *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

SÁNCHEZ, María Carmen Virginia Seisdedos, *Antiaristotelismo y Lógica en el Renacimiento: Humanismo y Retórica en el Renacimiento*, [s.l.], Editorial Académica Española, 2012.

SÁNCHEZ-MARÍN, F. G., DURÁN, V. Gutierrez, *Doctrina de Trento*, Madrid, Editora Nacional, 1946.

SANTOS, Cândido dos, *Jansenismo e Antijansenismo em Portugal*, Porto, Universidade Católica do Porto, 2014.

SANTOS, Cândido dos, *Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime*, Porto, CITCEM/Edições Afrontamento, 2011.

SANTOS, Cândido dos, *O Jansenismo em Portugal*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.

SANTOS, Cândido dos, «Os jansenistas franceses e os estudos eclesiásticos na época de Pombal», *Mathésis*, n.º 13, 2004, pp. 67-104.

SANTOS, Delfim, *Obras Completas*, vol. I: *Da Filosofia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

SANTOS, Fernanda, *O Colégio da Bahia: Uma (Quase) Universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, s.l., Theya Editores, 2015 (e-book).

SANTOS, Mariana Amélia Machado, *Os Filósofos «Recentiores» do Século XVIII em Portugal*, sept. de *Biblos*, vol. XXI, 1946.

SANTOS, Piedade Braga, *Actividade da Real Mesa Censória – Uma Sondagem*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1983.

SEABRA, João, «A teologia ao serviço da política religiosa de Pombal: episcopalismo e concepção do primado romano na *Tentativa Teológica* do Padre António Pereira de Figueiredo», *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, n.º 7, 1995, pp. 359-402.

SERRÃO, Joel, GRÁCIO, Rui (orgs.), *Filosofia: Lógica, Teoria do Conhecimento, Ética, Estética, Metafísica*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1966.

SHARRATT, Michael, *Galileu, Inovador*, coord. da colecção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2010.

SHEA, William R., «Galileo: Heretic by Pietro Redondi, Raymond Rosenthal», *Isis*, vol. 79, n.º 2, junho de 1988, pp. 348-350.

SILVA, António Pereira da, *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII: História, Religião e Política nos Reinados de D. João V e D. Jose I*, Braga, Tipografia Editorial Franciscana, 1964.

SILVA, Cristiana Isabel Lucas, *Representações do Estrangeiro na Cultura Portuguesa (1750-1950): Identidade Nacional em Confronto*, Dissertação de Doutoramento em

BIBLIOGRAFIA

História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, [s. n.], 2017.

SILVA, José Alberto Teixeira Rebelo da, *A Apropriação da Filosofia Natural em Teodoro de Almeida: 1722-1804*, [Lisboa], Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia, 2009.

SOBOUL, Albert, LEMARCHAND, Guy, FOGEL, Michèle, *Le Siècle des Lumières*, 2 vols. Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

SOLÉ, Joan, *Kant: A Revolução Copernicana na Filosofia*, trad. de Filipa Velosa, [Lisboa], Atlântico Press, 2015.

SOUZA, Evergton Sales, *Jansenisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

SVENSSON, Manfred, «Un caso de antiaristotelismo agustiniano: Lutero y la recepción de Aristóteles en la Reforma protestante», *Tópicos: Revista de Filosofía*, n.º 50, 2016, pp. 41-59.

TAVARES, Rui, *O Censor Iluminado: Ensaio sobre o Séc. XVIII e a Revolução Cultural do Pombalismo*, Lisboa, Tinta da China, 2018.

TEIXEIRA, António Braz, *Sentido e Valor do Direito: Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2006.

TIERNEY, Richard, «On the senses of “symbebēkos” in Aristotle», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXI, 2001, pp. 61-82.

TODOROV, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2006.

URMSON, J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1995.

VAZ, Francisco António Lourenço, *Jansenismo e Regalismo no Pensamento de D. Frei Manuel do Cenáculo*, sept. de *Eborensia – Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora*, n.º 35, ano XVIII, 2005.

- VOGEL, Christine, *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.
- WALLACE, William A., «Galileo eretico by Pietro Redondi», *Isis*, vol. 76, n.º 3, setembro de 1985, pp. 379-380.
- WEINBERG, Steven, *Explicar o Mundo: A História da Ciência, da Antiguidade à Era Moderna*, Barcarena, Marcador Editora, 2015.
- WESTFALL, Richard S., *A Construção da Ciência Moderna: Mecanismos e Mecânica*, coord. da coleção e revisão científica de Ana Simões e Henrique Leitão, Porto, Porto Editora, 2003.
- WESTFALL, Richard S., «Galileo: Heretic by Pietro Redondi», *History of Science*, vol. 26, 1988, pp. 399-415.
- WILLIAM, David (ed.), *The Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- WOOTTON, David, *A Invenção da Ciência: Nova História da Revolução Científica*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.
- VIEIRA, António, *Obra Completa*, dir. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, t. III: *Profética*, vol. I: *História do Futuro e voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*, coord. e introd. de Pedro Calafate, s. l., Círculo de Leitores, 2013.
- VOGEL, Christine, *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.
- VOVELLE, Michel (dir.), *O Homem do Iluminismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1997.
- YOLTON, John W. (ed.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, London, Blackwell, 1995.
- ZILHÃO, António, *40 Lições de Lógica Elementar*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.

ANEXO I

TÁBUA CRONOLÓGICA DE OBRAS⁶³³

Ano	Publicações	Acontecimentos
1712	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , t. I (A) e t. II (B-C), Rafael Bluteau.	23 de setembro D. João V envia uma provisão ao Reitor da Universidade de Coimbra proibindo a introdução de novas formas de dar lições nas cadeiras de Filosofia do Colégio das Artes. Esta decisão vinha na sequência de um pedido de revisão dos estudos por parte dos professores de Coimbra, sobretudo no que dizia respeito à física.
1713	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , t. III (D-E) e t. IV (F-I), Rafael Bluteau.	
1714		6 de junho Nasce D. José, futuro rei de Portugal, filho de D. João V e de D. Maria Ana de Áustria. Criação em Roma da Academia della Sacra Corona di Portugallo.

⁶³³ A presente tábuva cronológica tem como limites temporais as datas de publicação das obras portuguesas setecentistas por nós referenciadas na bibliografia final como fontes primárias e complementares. Excluímos desta lista livros de compilação, como os três volumes das *Coleções de leis*, e antologias. A par da identificação das obras, selecionámos acontecimentos sobretudo de carácter cultural, científico e pedagógico, por forma a concedermos um panorama geral do século XVIII em Portugal. Para o estabelecimento dos acontecimentos, consultámos algumas obras de referência, nomeadamente: José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, 8 vols. [Lisboa], Estampa, 1993-1994; João Medina, *História de Portugal dos Tempos Pré-históricos aos Nossos Dias*, 15 vols., Amadora, Ediclube, 1993; Nuno Gonçalo Monteiro, *D. José. Na Sombra de Pombal*, Coleção *Reis de Portugal*, dir. de Roberto Carneiro, [Lisboa], Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos de Culturas de Expressão Portuguesa/Temas e Debates, 2008; Rui Ramos (coord.), *História de Portugal*, 4.^a ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010; Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, 18 vols., [Lisboa], Editorial Verbo, 1978-2010; Joel Serrão, *Cronologia Geral da História de Portugal*, 5.^a ed., [Lisboa], Livros Horizonte, 1980; Idem, (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto, Livraria Figueirinhas, 1989; Maria Beatriz Nizza da Silva, *D. João V*, Coleção *Reis de Portugal*, dir. de Roberto Carneiro, [Lisboa], Círculo de Leitores/Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Temas e Debates, 2009; António Simões Rodrigues (coord.), *História de Portugal em Datas*, Lisboa, Temas e Debates, 2000; Idem (dir.), *História Comparada: Portugal, Europa e o Mundo – Uma Visão Cronológica*, 2 vols., Lisboa, Temas e Debates, 1997.

1715		10 de agosto Vem a lume o primeiro número do primeiro periódico oficial português: <i>Gazeta de Lisboa: Historia Annual Chronologica, e Politica do Mundo e Especialmente da Europa</i> .
1716	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , t. V (K-N), Rafael Bluteau.	7 de novembro Bula <i>In supremo apostulatus solio</i> de Clemente XI que cria o Patriarcado de Lisboa, com a elevação da Capela Real à dignidade de Igreja Metropolitana e Basílica Patriarcal. Surge a Academia dos Ilustrados, em Lisboa.
1717		17 de novembro Início da construção do Palácio de Mafra, com o lançamento da primeira pedra. Lançamento da primeira pedra da Biblioteca a Universidade de Coimbra.
1718		6 de janeiro Publica-se a <i>Gazeta de Lisboa Ocidental</i> .
1720	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , t. VI (O-P) e t. VII (Q-S), Rafael Bluteau.	8 de dezembro Decreto de fundação da Academia Real da História Portuguesa. Surge a Academia dos Retóricos no Colégio de Santo Antão.
1721	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , t. VIII (T-Z), Rafael Bluteau.	14 de janeiro Aprovação régia dos Estatutos da Academia Real da História Portuguesa. 20 de agosto Alvará régio que protege o património, proibindo a demolição de monumentos e outros testemunhos culturais. Surge a Academia Problemática, em Setúbal. Primeira sessão da Academia dos Laureados, em Santarém.
1722		Criação de uma Academia Médica.

1727	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , suplemento I, Rafael Bluteau.	
1728	<i>Vocabulario portuguez e latino [...]</i> , suplemento II, Rafael Bluteau.	Corte de relações com a Santa Sé.
1730		Surge em Lisboa a ópera de bonecos, no Teatro do Bairro Alto.
1731		Fundação da Academia Bracarense.
1732		Regresso no Núncio a Portugal: recuperação das relações com a Santa Sé.
1734		17 de dezembro Nasce D. Maria, futura rainha de Portugal, filha de D. José e de D. Mariana Vitória.
1737	<i>Theorica verdadeira das mares, conforme à Philosophia do incomparavel cavalheiro Isaac Newton</i> , Jacob de Castro Sarmiento.	17 de dezembro Pela bula <i>Inter praecipuas apostolici ministerii</i> , Clemente XII concede que a pessoa nomeada para Patriarca de Lisboa seja elevado a Cardeal.
1740		Aparece o semanário <i>O Expresso da Corte e Emprego de Curiosidades nas Cidades de Lisboa Ocidental e Oriental</i> . Surge a Academia dos Escolhidos.
1741		21 de julho Bula de fundação do Seminário Real do Patriarcado. Publicação do periódico <i>Mercúrio Político e Histórico</i> ; Termina a publicação da <i>Gazeta de Lisboa Ocidental</i> .
1744	<i>Logica Racional, Geométrica e Analítica</i> , Manuel de Azevedo Fortes.	
1745		Surge a Academia dos Aventureiros, em Santarém.
1746	<i>Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à Republica, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal</i> , 2 t., Luís António Verney.	Fundação da Academia Tirões Bracarenses.
1747		Criação da Academia de Liturgia em Coimbra.

1747		Início da construção do Palácio de Queluz.
1748	<i>Philosophia aristotelica restituta, et illustrata quâ experimentis, quâ ratrociniiis nuper inventis à Joanna Baptista</i> , João Baptista.	23 de dezembro Bento XIV concede o título de <i>fidelíssimo</i> a D. João V.
1749		Publica-se do primeiro periódico portuense, <i>Zodiaco Lusitano</i> .
1750		31 de julho Falecimento de D. João V. 7 de setembro Aclamação de D. José I, em Lisboa. 21 de setembro Juramento de D. José I como protetor da Universidade de Coimbra.
1751	<i>De re logica ad usum lusitanorum adolescentium libri sex</i> , Luís António Verney. <i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas</i> , t. I e II, Teodoro de Almeida.	
1752	<i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas</i> , t. III, Teodoro de Almeida.	15 de junho Lei que reforça a necessidade de ensinar português aos nativos do Brasil.
1753	<i>De re metaphysica ad usum lusitanorum adolescentium libri quatuor</i> , Luís António Verney.	É fundada a escola de escultura de Mafra.
1755		31 de março Inauguração da Casa da Ópera por ocasião do aniversário da rainha D. Mariana Vitória. 1 de novembro Terramoto de Lisboa.
1756		Vem a lume um edital do Santo Ofício a proibir a leitura de livros «ímpios» sobre o terramoto. Fundação da Arcádia Lusitana ou Ulisiponense.

<p>1757</p>	<p><i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas, t. IV, Teodoro de Almeida.</i></p> <p><i>Relaçãõ abbreviada da republica, que os religiosos jesuitas das provincias de portugal, e hespanha, estabelecerãõ nos dominios ultramarinos das duas monarquias, e da guerra, que nelles tem movido, e sustentado contra os exercitos hespanhoes e portuguezes [...].</i></p>	<p>Julho Primeira sessão da Arcádia Lusitana.</p> <p>20 de setembro São expulsos do paço os confessores jesuítas.</p>
<p>1758</p>		<p>7 de junho Em edital do Cardeal Patriarca, os jesuítas ficam proibidos de pregar e confessar no Patriarcado de Lisboa.</p> <p>3 de setembro Atentado contra D. José I.</p>
<p>1759</p>	<p><i>Erros impios e sediciosos, que os religiosos da Companhia de Jesus ensinaraõ aos Reos, que foraõ justicados, e pertenderãõ espalhar nos póvos destes Reynos.</i></p> <p><i>Instrucçoens para os Professores de Grammatica Latina, Grega, Hebraica, e de Rhetorica, Ordenadas, e mandadas publicar por El Rey Nosso Senhor, para uso das Escolas novamente fundadas nestes reinos, e seus Dominios.</i></p>	<p>Janeiro São presos vários jesuítas, incluindo o Padre Malagrida.</p> <p>13 de janeiro Execução dos Távoras e do duque de Aveiro, acusados do atentado ao rei.</p> <p>19 de janeiro Carta régia onde é ordenado o sequestro de todos os bens aos padres da Companhia de Jesus.</p> <p>Fevereiro Encerramento da Universidade de Évora.</p> <p>19 de abril Alvará que aprova os estatutos da Aula do Comércio. Esta medida marca o início da reforma do ensino.</p> <p>28 de junho Lei que proíbe o uso de livros dos Padres da Companhia, nomeadamente o <i>De institutione Grammatica Libri Tres</i> do jesuíta Manuel Álvares; este mesmo documento proíbe os Jesuítas da prática de ensino e inicia uma reforma nos estudos menores.</p> <p>3 de setembro Expulsão da Companhia de Jesus de território português.</p>

1760	<i>Instrução sobre a lógica, ou Diálogos sobre a filosofia racional</i> , Manuel Álvares.	<p>11 de janeiro Lei que amplia a lei dos estudos de 1759, na sequência de um edital do Diretor Geral dos Estudos, onde são referidos nomeadamente alguns procedimentos para a escolha de mestres de retórica, gramática latina e grego.</p> <p>14 de junho O rei emite uma carta para a expedição do Núncio Apostólico de Portugal, na sequência da qual ficam suspensas as relações com a Santa Sé.</p> <p>22 de julho É retomada a publicação da <i>Gazeta de Lisboa</i>.</p>
1761	<i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas</i> , t. V, Teodoro de Almeida.	<p>7 de março Aprovação dos estatutos do Colégio Real dos Nobres.</p> <p>21 de setembro Auto-de-fé de Padre Malagrida.</p> <p>Estabelecimento da Aula de Retórica na Universidade de Coimbra.</p> <p>Publicação da <i>Gazeta Literária ou Notícia Exacta dos Principais Escritos que Modernamente se vão Publicando na Europa</i>.</p>
1762	<p><i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Natural, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas</i>, t. VI, Teodoro de Almeida.</p> <p><i>Historia de criação do mundo conforme as ideias de Moizes, e dos Filozofos</i>, Manuel Álvares.</p>	<p>Suspensão da publicação do periódico <i>Gazeta de Lisboa</i>.</p> <p>Fundação da Aula Náutica no Porto.</p>
1763		Dezembro Publicação do <i>Hebdomadário Lisbonense, Papel Curioso, Noticioso, Útil de Notícias Públicas</i> .
1764		<p>Publicação do <i>Diário Universal de Medicina, Cirurgia e Farmácia</i>, em Lisboa.</p> <p>Extinção da Arcádia Lusitana.</p>

1766	<i>Discurso sobre o bom e verdadeiro gosto na Filosofia</i> , António Soares Barbosa.	19 de fevereiro O Colégio Real dos Nobres entra em funcionamento.
1767	<i>Dedução Chronologica, e Analytica</i> , vols. 1 e 2, José de Seabra da Silva.	
1768	<i>Dedução Chronologica, e Analytica</i> , vol. 3, José de Seabra da Silva. <i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Filosofia Racional, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas</i> , t. VII, Teodoro de Almeida. <i>Regimento da Real Meza Censoria</i>	5 de abril Lei que cria a Real Mesa Censória. 24 de dezembro Instituição da Régia Oficina Tipográfica. Criação de uma Aula Oficial de Gravura Artística.
1769	<i>De Re Physica ad Usus Lusitanorum Adolescentium</i> , 3 t., 4 vols.	20 de maio Alvará que declara a Inquisição como Tribunal Régio, ao conferir-lhe o título de Majestade. 18 de julho Lei da Boa Razão.
1770		23 de dezembro Criação da Junta de Providência Literária, por carta régia. São reatadas as relações com a Santa Sé.
1771	<i>Compendio historico do estado da Universidade de Coimbra: no tempo da invasão dos denominados jesuítas e dos estragos feitos nas sciencias e nos professores, e directores que a regiam pelas maquinações, e publicações dos novos estatutos por elles fabricados</i> , Junta da Providência Literária. <i>Origem infecta da relaxação da moral dos denominados jesuítas [...]</i> .	4 de junho Alvará que faz depender da Real Mesa Censória toda a administração dos estudos das escolas menores, incluindo o Colégio dos Nobres.
1772	<i>Doutrinas da Igreja sacrilegamente offendidas pelas atrocidades da moral jesuitica que foram expostas no Appendix do Compendio Historico, e deduzidas pela mesma ordem numeral do referido Appendix [...]</i> , [António Pereira de Figueiredo]. <i>Estatutos da Universidade de Coimbra</i> ,	13 de março Alvará alusivo às causas da decadência do Colégio dos Nobres. 18 de agosto Aprovação dos Estatutos do Colégio Real de Mafra. 28 de agosto Início da reforma da Universidade de Coimbra com a confirmação dos novos estatutos por carta régia.

1772	<p><i>compilados debaixo da immediata e suprema inspecção d'el-Rei D. José I, 3 vols., Junta da Providência Literária.</i></p>	<p>10 de setembro Criação do Subsídio Literário, um imposto que visava suportar as despesas provenientes do ensino.</p> <p>Outubro Incorporação do colégio das Artes na Universidade de Coimbra.</p> <p>6 de novembro Carta de Lei que impulsiona a reforma dos estudos menores, com a distribuição de vários professores e abertura de escolas; organização do ensino primário oficial.</p> <p>10 de novembro Carta de Lei que extingue o estudo da matemática no Colégio Real de Nobres e transfere-o para a Universidade de Coimbra.</p>
1773		<p>Fevereiro Chegam a Coimbra as máquinas e os instrumentos de física experimental e astronomia.</p> <p>25 de maio Lei que termina com a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos.</p> <p>21 de julho Bula <i>Dominus ac Redemptor Noster Jesus Christus</i> de Clemente XIV, que ditou a extinção da Companhia de Jesus nos Estados pontifícios.</p> <p>11 de novembro Alvará que coloca professores em outras localidades do país, não abrangidas pela lei de 6 de Novembro de 1772.</p> <p>Criação do Observatório Astronómico e dos Laboratório Químico da Universidade de Coimbra.</p>
1774	<p><i>Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, Ordenado com o Real Beneplacito, e Regio Auxilio pelo Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado, e Gabinete de Sua Magestade e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os Dominios.</i></p>	<p>1 de setembro Subordinação da Inquisição ao poder régio, com a aprovação do novo Regimento.</p>

1775		6 de junho Inauguração da estátua equestre de D. José no Terreiro do Paço.
1777		24 de fevereiro Falecimento de D. José I. 13 de maio Aclamação de D. Maria I.
1779		5 de agosto Fundação da Academia Real da Marinha. 24 de dezembro Aprovação dos Estatutos da Academia Real das Ciências.
1787		3 de janeiro Inauguração do Observatório no Castelo de S. Jorge em Lisboa, mandado construir pela Academia Real das Ciências.
1790		Surgimento da Nova Arcádia.
1791		24 de janeiro Criação da disciplina de Botânica e de Agricultura na Universidade de Coimbra.
1792	<i>Recreação filosófica, ou Diálogo sobre a Metafísica, para instrução de pessoas curiosas, que não frequentarão as aulas, t. VIII, Teodoro de Almeida.</i>	